Revidirende Kritik der spekulativen Vernunft

in

Verbindung

mit den

metaphysischen Wissenschaften

der

reinen Ontologie und Kosmologie, der empirischen psychologischen Wesenlehre und Theologie

von

Johann Heinrich Abicht,

Prof. der Philosophie.

Erster Theil.

Biblioth. oberaltac.

Altenburg,
bei Carl Heinrich Richter.
1799.

Von der Bedeutung der Kenntnisse oder der Skepticismus, Idealismus und Realismus.

Der Kritik der speculativen Vernunft

Erstes Buch.

Bona causa triumphat.

Altenburg,
bei Carl Heinrich Richter.
1799.

Vorbericht.

Die in diesen Büchern vorgetragene Lehre erhält ein Interesse mehr, — durch den Zeitpunkt worein sie fällt. Der Verfasser hat auch ihre Erscheinung absichtlich dafür aufgespart; indem ja doch immer das durch Umstände fühlbar gemachte Bedürfniß, der Wahrheitsliebe Richtung und Leben verleihen muß, wenn eine Lehre die ihr nöthige Aufmerksamkeit und Beschäftigung der Zeitgenossen gewinnen soll. Sie ist nämlich so geeignet, daß sie neben den streitenden Partheyen als Stifterin des Friedens auftreten kann. Nicht als ob sie sich anmaßen wollte, die Kämpfer selbst zur Ruhe zu bringen; denn dieß würde ihr ohne Zweifel für einen Hochverrath an der Wahrheit ausgelegt werden, welche jede Parthey auf ihrer Seite zu haben eben darum glauben muß, weil sie so blutig ficht: nein! sie macht sich nicht die min-

deste Hoffnung, vor ihnen vorgelassen, — wohl aber die begründete Bekümmerniß, von ihnen ungehört, wir wollen nicht einmal sagen ununtersucht, geächtet, ja sogar, wie es zuweilen in der Hitze des Streites zu geschehen pflegt, mißhandelt zu werden. Blos den vielen noch partheylosen Zuschauern, die über den Ausgang des Kampfes ungewiß, an der Wahrheit überhaupt, oder vielmehr an der Philosophie irre zu werden anfangen, und es den Bedürfnissen ihrer Menschheit gleich zuwider finden, dem einen oder dem andern Sieger anheim zu fallen, — blos diesen ist sie Willens, sich zum Schiedsrichter anzutragen. Diese mögen es denn mit ihr versuchen.

Sie nennt sich „revidirende Kritik,“ eben aus dem Grunde, weil sie nicht kampflustig ist, und sich als keine Parthengängerin in den Streit mischen will; denn sie findet nun einmal durchaus keinen Grund, es mit einem der Kämpfer, die auf dem Platze stehn, zu halten. Darum ist sie auch beflissen, so wie es ihr in jener Qualität geziemt, alle Persönlichkeit zu vermeiden. Sie nimmt

die Verhandlungen auf, so wie sie liegen; sie rubricirt blos die Ansprüche mit ihren Gründen, und wägt sie ab, ohne alle Rücksicht auf Urheber und Namen.

Eines ihrer Hauptmittel, die Streitpunkte zu entwickeln und zur endlichen Sentenz zu bringen, besteht darin: zu zeigen, daß die Partheyen ihre Ansprüche unter Titel bringen, worunter sie gar nicht gehören können; und daß eben die Verwechslung dieser Titel es war, was die Entscheidung ihrer rechtlichen Fragen erschwerte und hinderte. Sie unterscheidet nämlich folgende drey Titel, unter welche ihre strittigen Behauptungen zu stehen kommen können: die Bedeutung, die Objektivität, und die Wahrheit der Kenntnisse. Ueber die Eigenthümlichkeiten und Verhältnisse derselben beliebe man sie selbst abzuhören.

Die Bedeutung der Kenntnisse ist das Verhältniß von ihnen, als Darstellungsmitteln, zu den Objekten derselben, welche dem Bewußtseyn dargestellt werden sollen. Unter dieser Bedeutung als erstem Titel sind folgende Systeme möglich.

1. Alle unsere Erkenntnisse stellen ihre Objekte unserm Bewußtseyn so dar, wie sie an sich selbst sind; die Erkenntnisse haben sämmtlich eine objektive Bedeutung, — transcendentaler Realismus.

2. Alle unsere Kenntnisse stellen uns ihre Objekte nicht so vor, wie sie an sich sind; sie sind also bloße Ideen, mit welchen wir uns lediglich Objekte denken, die für sich nicht sind; sie haben folglich allesammt keine objektive Bedeutung, — transcendentaler Idealismus.

3. Nur einige unsrer Kenntnisse, und namentlich die metaphysischen, sind bloße Ideen; andere hingegen, die sinnlichen nämlich, sind Erkenntnisse, wiewohl nur mit subjektiver Bedeutung, — metaphysischer transcendentaler Idealismus.

4. Es ist und bleibt durchaus zweifelhaft, ob unsere Erkenntnisse eine objektive Bedeutung haben, oder nicht; — transcendentaler Skepticismus.

5. Aber sicher ist es, daß allen unsern wahren Erkenntnissen eine subjektive Bedeutung zukomme; — immanenter Realismus.

Die Frage nach der Objektivität der Kenntnisse betrift die Anwendbarkeit der ursprünglichen Vorstellungen zur Bestimmung gewisser Objekte, oder ihren konstitutiven Gebrauch. Die unter ihr, als zweytem Titel, vorkommenden Systeme können, denkbarer Weise, nur diese seyn:

1. Wir sind zu einem sehr wohl thunlichen konstitutiven Gebrauche aller Urvorstellungen berechtiget; — allgemeiner Objektismus oder Konstitutismus.
2. Wir sind zu gar keinem solchen, ganz unthunlichen, sondern lediglich zu einem regulativen Gebrauche jener Vorstellungen befugt; — allgemeiner Regulismus.
3. Wir sind nur zum konstitutiven Gebrauche einiger, und dabey dann blos zum regulativen Gebrauche der andern

berechtiget; — partikulärer Regulismus.

Die Frage nach der Wahrheit unsrer Kenntnisse geht lediglich ihre unabänderliche Bestimmtheit an, aber nicht im mindesten irgend eine Uebereinstimmung derselben. Die Bezweiflung der Wahrheit ist der logische Skepticismus.

Unter der Rubrik der Objektivität trägt sie die absoluten Wahrheiten unter der Firma der reinen Grundsätze und Objektivitätsgesetze vor. Sie sind ihr jene dogmatischen Axiome, welche den ersten Haupttheil einer Logik ausmachen müssen.

Sie entscheidet über die im Streite liegenden Systeme durch den transcendentalen Skepticismus, immanenten Realismus und allgemeinen Objektismus; folglich begünstigt sie eine Art Dogmatismus in Vereinigung mit einem Skepticismus.

Dem Paradoxen ungeneigt rechnet sie sich's zur Ehre, in den Resultaten ihrer Forschungen überall den Gemeinverstand auf ihrer Seite zu haben. Kann sie sich dadurch nicht für eine besondere Schule eignen, so

eignet sie sich hoffentlich um so mehr für das Leben.

Bescheiden gibt sie ihre Untersuchungen, Aussprüche und Darstellungen der Prüfung, Berichtigung und Nachhülfe redlicher wahrheitsliebender Forscher Preiß; bescheiden, aber nicht schuldbewußt, nicht schüchtern und furchtsam, nicht besorgt und bänglich wegen der Aufnahme; ja traun! ächt bescheiden, nicht geheime Ansprüche maskirend, nicht hinter dem Schleier buhlend, sondern schlecht und recht, und offenen Geständnisses der innigen Ueberzeugung, daß sie nicht Minervens Schooßkind, vielmehr nur ein Menschenkind sey, das bey aller Sorgfalt der Erziehung vor Menschlichkeiten nicht sicher ist, und aus dem festen Glauben, daß der Anbau des Reiches der Wahrheit nicht allein mehr als eines rüstigen Geistes bedürfe, sondern daß auch von dem obersten Geiste zu aller Zeit mehrere dergleichen für diesen Anbau erweckt, und angewiesen seyen, an demselben gemeinschaftlich friedlich und einträchtig zu arbeiten. Kurz, sie muthet Keinem zu, daß er sich ihr straks gefangen geben,

auf der Stelle von ihr bezaubert seyn, sie auf ihr und ihres Urhebers Ansehn zu der seinigen machen, und sie jubelnd, als wenn der Tag des vollen Heyls angebrochen wäre, im öffentlichen Triumphe aufführen solle. Nicht zu einer Buhlerin, sondern dazu ist sie gebohren und erzogen, als eine genuine Freyin, treue ewige Liebe zu gewinnen. Aber eine schnelle schwärmerische Liebe ist, wie bekannt, keine Frucht reifer Einsicht und Ueberzeugung, und letztere äußert sich nicht leicht anders, als durch einen zwar warmen, aber ruhig sprechenden Beyfall. Ist es ein günstiges Vorurtheil für sie, daß ihr Erzeuger und Erzieher in diesem offnen Briefe ihr seinen Geistesfrieden verdankt; so ist diese Empfehlung auch die einzige, womit er sie aus dem väterlichen Hause, aber deshalb noch auf keine Weise der väterlichen Gewalt, entläßt.

Erlangen den 26. August 1799.

Inhaltsanzeige.

Erstes Bändchen.

Einleitung.

Ueber die Wichtigkeit metaphysischer Kenntnisse und ihrer Kritik . Seite 1 = 80
Vorläufige Charakterisirung metaphysischer Kenntnisse = . . S. 5
Woher die Herabsetzung der Metaphysik . 26
Der Mensch ein gebohrner Metaphysiker . 31
Die Metaphysik schlechthin = . 41
Wichtigkeit der Metaphysik überhaupt = 56
Wichtigkeit der allgemeinen Kritik = . 67

Kritik der spekulativen Vernunft.

Natur und Umfang einer solchen Kritik.

I.

Natur derselben.

§. 1. Die spekulative Vernunft . S. 81
§. 2. Was Kritik der spekulativen Vernunft sey? . = = . 88

II.

Eintheilungen der Kritik.

§. 3. Kritik der reinen und empirischen spekulativen Vernunft . . S. 96
§. 4. Reine und empirische Kritik der Vernunft 100
§. 5. Unangewandte und angewandte Kritik . 102

III.

Hauptpunkte einer Kritik der spekulativen Vernunft 6 . 103

A) Bedeutung der Kenntnisse überhaupt.

§. 7. Worterklärung . . S. 104
§. 8. Mögliche Arten der Bedeutung einer Kenntniß . . . 106
§. 9. Allgemeine Verhältnisse dieser Bedeutungen unsrer Kenntnisse . . 110
§. 10. Der mit der Bedeutung der Kenntnisse unzertrennliche Charakter 112
§. 11. Nothwendigkeit einer Kritik der Bedeutung unsrer Kenntnisse . 116

B) Die Realität der Kenntnisse überhaupt betrachtet.

§. 12. Worterklärung von Realität und Objektivität . . S. 118
§. 13. Folgerungen . . . 122
§. 14. Gattungen reeller Kenntnisse . 128

§. 15. Aufgaben der Kritik in Betreff der Objektivität . . S. 130
§. 16. Wichtigkeit der Lehre von der Realität unsrer Kenntnisse . . 134
C) Die Wahrheit der Kenntnisse überhaupt betrachtet
§. 17. Erklärung der Wahrheit . S. 136
§. 18. Worin Wahrheit nicht bestehe . 140
§. 19. Verhältniß der Wahrheit zu der Realität und Bedeutung unsrer Kenntnisse . 162
§. 20. Obliegenheit der Kritik in Hinsicht auf Wahrheit . . . 165
D) Das Maaß metaphysischer Kenntnisse . . . 170

Reine Kritik der spekulativen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Ueber die Bedeutung unsrer Kenntnisse. 173 - 300.
§. 22. Vorbegriffe . . S. 173
§. 23. Transcendentaler Skepticismus . 177
§. 24. Transcendentaler Realismus . 184
§. 25. Transcendentaler Idealismus . 193
§. 26. Censur des transcend. Idealismus . 197
§. 27. Metaphysischer transc. Idealismus . 205
§. 28. Prüfung seines ersten Beweises . 208
§. 29. Prüfung seines zweyten Beweises . 236

§. 30. Immanenter Realismus, oder die subjektive Bedeutung unsrer Kenntnisse . . S. 272
§. 31. Bedingnisse desselben . . 280
§. 32. Unbedingte, und relative subjektive Bedeutung . . . 283
§. 33. Zulänglichkeit der Kenntnisse mit subj. Bedeutung . . . 293

Einleitung.

Ueber die Wichtigkeit metaphysischer Kenntnisse und ihrer Kritik.

Die Metaphysik verlangt eine Revision ihres neuerlichen Processes, wo sie verdammt und auf eine inhumane Weise sogar geschmäht worden; das um so mehr, da man sich nicht entblödet habe, die richterliche Weisheit heimlich und undankbar aus ihren Mitteln zu nehmen, und mit einem fremden Kalbe zu pflügen.

„Sie ist von jeher großsprecherisch aufgetreten, und hat die Menschen mit glänzenden nie erfüllten Versprechungen getäuscht.“

Diese Anklage, meynt die Metaphysik, könne sie wohl füglich ihren Richtern zuschieben; aber sie wolle nur fragen: „wie man sie mit den Metaphysikern, und mit den Lehren dieser habe verwechseln können? Denn, wie

bekannt, seyen Physik, Chemie — und nun eben so sie selbst — nur noch als Ideale von Wissenschaften gekannt; man könne sie also aus keiner Erfahrung kennen und verurtheilen.“ — So ist es auch ohne Zweifel! Was die Pfleger dieser Scienzen gaben, konnte nur Bruchstück, Umriß, mehr oder minder vollkommne Zeichnung derselben seyn. Wollen wir nun die Mängel ihrer Ausbeute den Wissenschaften aufbürden, und darum diese verspotten; so kann uns keine einzige Scienz mehr heilig seyn. Wenn uns aber die Ideale andrer Wissenschaften als aufgegebene Zwecke unserer Studien ehrwürdig sind; wenn wir darinn, daß sie es sind, einen Unterscheidungs-Charakter unsrer Menschheit vor der Thiergattung finden; wenn uns die unvollkommnen Anfänge dieser Scienzen, theils um ihrer Vollendung, und theils schon um ihrer eignen Nützlichkeit Willen, schätzbar sind: — warum soll denn eben die Metaphysik von dieser Schätzung ausgenommen seyn?

„Weil sie, antwortet man, nur ein Phantom von Wissenschaft ist, welches schon an sich niemals zu Stande kommen kann; ein bloßes Phantom für müßige Köpfe, deren hochtrabende Spekulationen sich, genau besehen, in unauflösliche Widersprüche verwickeln, und weder ins gemeine Leben taugen, noch zu einem guten Leben nöthig sind.“

Hat sich Jemand ein Phantom von Wissenschaft erträumt; so thut er wohl, wenn er es für das anerkennt, was es ist. Und trifft er dieses Phantom auch bei Andern an; so ist er zu loben, wenn er ihnen die Nichtigkeit desselben zeiget. Allein, was berechtigt und zwingt ihn, ein solches Hirngespinst Metaphysik zu nennen? Thaten es Andere? — so hat er nur das Recht, ihnen begreiflich zu machen, „daß es nicht Metaphysik sey;“ nicht aber ihnen beipflichtend zu behaupten, „es sey die Metaphysik!“ und sie auf diese Weise unter die leeren Träume zu verweisen. Denn es gibt auch Andre, welche jenes sein Phantom nicht im Auge haben, wenn sie von Metaphysik

reden; und er wird doch seine Idee dem Namen ihrer gemeynten Wissenschaft nicht unterschieben wollen, um alsdann sein Ideal von Wissenschaft nur unter gleichem Namen verspotten zu können?

„Nur sey der Fall da, meynt man, indem man diesen Vorwurf abzulehnen sucht, daß es kein Ideal von Wissenschaft gebe, welches nicht schon seine eigne Benennung habe, und mit dem Namen Metaphysik bezeichnet zu werden verdiene, ja schon von Mehreren damit bezeichnet worden sey.“

Man ehre unser Recht der Prüfung, und lasse uns diese Behauptung auf einige Zeit für eine bloße Meynung gelten; wir getrauen uns eine andre entgegen zu setzen, und sie mit Gründen, welche der Prüfung werth seyn sollen, zu unterstützen. Wir wollen eine Art von Kenntnissen charakterisiren, für welche die Benennung Metaphysik nicht allein passend ist, sondern die auch diesen Namen schon längst, obschon nicht eben ausschließlich, geführt hat. Wir wollen die Unentbehrlichkeit derselben zum

gemeinen Leben zeigen, und in der Folge auch die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Bildung in einer Kritik derselben darlegen.

Vorläufige Charakterisirung metaphysischer Kenntnisse.

Die mögliche Summe unsrer Kenntnisse theilt sich in zwei Klassen. In der erstern sind diejenigen begriffen, welche man Wahrnehmungen nennt; in der andern solche, welche keine Wahrnehmungen sind, und die wir mit Andern sogleich metaphysische Kenntnisse nennen wollen. Durch jene rücken wir das Wahrnehmbare der Dinge vor unser Bewußtseyn; durch die andern aber das Nichtwahrnehmbare oder das Metaphysische derselben. — Das Wahrnehmbare, als der Gegenstand einer Wahrnehmung, ist ein Mancherlei, welches man zusammen die Sinnenwelt nennt *). Das Nichtwahrnehm-

*) Die Benennung ist nicht ganz richtig: denn nicht alles, was in die Sinnenwelt gehört, ist etwas Wahrnehmbares, z. B. der Raum, ein Ort u. a. dgl.

bare der Dinge, also das Objekt metaphysischer Kenntnisse, ist auch ein Mancherlei, welches zusammengenommen die Verstandeswelt genannt wird *). — Die Wahrnehmungen, als ein Ganzes angesehn, heißen die Kunde; die metaphysischen Kenntnisse, als ein Ganzes betrachtet, heißen die Metaphysik. Beide Kenntnißarten im Zusammenhange machen Wissenschaften aus, z. B. Chemie, Physiologie, u. a.

Man hat also bei der Metaphysik überhaupt noch an keine besondre Wissenschaft, sondern bloß an eine Klasse von gewissen Kenntnissen zu denken, ganz so wie bei der Kunde.

Schon darum sind die benahmten Wissenschaften der Metaphysik nicht

*) Auch diese Benennung ist fehlerhaft: denn nicht alles, was in der Verstandeswelt erkenntlich ist, ist Objekt der Verstandes-Kenntnisse, z. B. die Verhältnisse der Dinge, ihre Aehnlichkeit, Gleichheit, u. s. w. Ueber diese, und über noch andre Punkte, welche hier nur vorläufig, und so weit es unsere Absicht bei dieser Abhandlung erfodert, berührt werden, können wir erst in der Kritik mehrere Aufschlüsse geben.

bei- sondern untergeordnet. Das Einzige von Kenntnissen, welches der Metaphysik beigeordnet werden kann, ist die Kunde.

Alle Wissenschaften, sagten wir, sind der Metaphysik untergeordnet; weil es von jeder gilt: sie ist metaphysische Wissenschaft, und befaßt einen Theil metaphysischer Kenntnisse *). Denn eine Wissenschaft,

*) Kenntnisse machen eine Wissenschaft aus, nur in wie fern sie ein Ganzes von vernünftigen, gründlichen, zusammenhängenden, wohlgeordneten, genau bestimmten und bewährten Kenntnissen eines Gegenstandes sind. Dadurch unterscheiden sie sich von bloßen Kenntnißsammlungen, oder von Gelehrsamkeit, als einer Menge von Kenntnissen ohne systematische, philosophische, vernünftige Bildung. Man theilt die Wissenschaften, und auch die bloßen Kenntnisse, in solche, welche als Lehren gesucht und mitgetheilt werden können — in objektive Wissenschaften, — und in solche, die Jemand inne hat — in subjektive Wissenschaften; — und dann beide wieder nach ihren Gegenständen. Eine andre Eintheilung derselben in logische und objektive — (also objektive den logischen entgegen gesetzt,) — wird in der Folge vorkommen.

die das Nichtwahrnehmbare (das Metaphysische) des ihr eignen Gegenstandes nicht bekannt machte, sondern nur die wahrnehmbaren Merkmale desselben, würde eine bloße Kunde und Erzählung, aber keine Wissenschaft von ihrem Gegenstande abgeben. Folglich muß jede Wissenschaft, wenn auch nicht immer ganz, so doch größtentheils, aus metaphysischen Kenntnissen zusammen gesetzt seyn.

Eben daher, daß alle Wissenschaften metaphysischer Art sind, kam es auch, daß man die Metaphysik in mehrere Theile zerlegte, die man, um ihrer besondern Gegenstände willen, als besondre Wissenschaften unter eignen Namen betrachtete, z. B. die Ontologie, die Kosmologie, u. a. Hätte man die Metaphysik als eine, jeder andern benahmten Wissenschaft beigeordnete, Scienz ansehen können; und hätte man sie nicht vielmehr als eine Klasse von Kenntnissen, die sich in Wissenschaften vertheilen lassen, betrachten müssen: so würde man ihr die Ontologie, Kosmologie,

u. a. beigeordnet, aber nicht als Theil von ihr untergeordnet haben.

Aus diesem Verhältnisse der Metaphysik zu den Wissenschaften läßt sich auch erklären: warum man keinen zureichenden Grund aufweisen konnte, und auch niemals aufbringen wird, woraus sich die Nothwendigkeit begreifen ließe, die Metaphysik — als eine besondre Wissenschaft betrachtet — nur in so viele Theile und besondre Scienzen, z. B. in Ontologie, Kosmologie, rationale Psychologie und Theologie, abzutheilen, und die andern davon abzuscheiden.

Allein was nöthiget uns die Metaphysik so zu bestimmen, und ihr alle benahmten Wissenschaften, um gewisser in ihnen nothwendigen Kenntnisse willen, beizuschlagen? Wir antworten: Der eigenthümliche Charakter solcher Kenntnisse, die wir zusammen die Metaphysik nennen; dieser besondre Charakter, der eine eigne Art der Bildung und Bewährung derselben nöthig macht; eine Bildungsart, welche sich von jener, die der andern Klasse unsrer

Kenntnisse (den Wahrnehmungen, der Kunde) zukommt, sehr weit unterscheidet. Dieser ihr Charakter und die Folgen, welche daraus erwachsen, sind ein hinlänglicher Grund, warum wir sie als eine besondre Klasse von Kenntnissen ansehen, behandeln, und durch einen eignen Namen auszeichnen. Wir wollen diesen Charakter metaphysischer Kenntnisse, und einige Folgen daraus, hier vorläufig auseinander setzen; wir werden uns dadurch zugleich den Weg zur Betrachtung der Wichtigkeit einer Metaphysik bahnen.

1. Neben der Eigenthümlichkeit, das Nichtwahrnehmbare vorzustellen, ist der wesentliche Hauptcharakter metaphysischer Kenntnisse ihre Mittelbarkeit. Die Unmittelbarkeit kommt nur den Wahrnehmungen zu. Soll eine metaphysische Kenntniß gebildet werden; so muß schon eine Wahrnehmung da seyn, oder, welches einerley sagt: soll ein Nichtwahrnehmbares erkannt werden; so muß schon ein Wahrnehmbares, in den Sinn Fallendes, von uns erkannt seyn. So müssen wir zuvor unsre Vor-

stellungen in uns wahrnehmen, wenn wir zu der Erkenntniß unsrer Vorstellungskraft gelangen wollen. Das Wahrnehmbare, als das Aeußre der Dinge, ist für uns überall das zuerst Erkenntliche; das Metaphysische derselben, das auf jenes Erkenntliche: Wir müssen von der Sinnenwelt ausgehen, wenn wir in die metaphysische, oder in die Verstandeswelt kommen wollen. Kurz, die Wahrnehmungen, als die materialen Sinneskenntnisse, sind die unumgänglichen Bedingungen und Mittel der Bildung metaphysischer Erkenntnisse; die Bildung der letztern ist also mittelbar: zuerst Kunde, dann Metaphysik. Zuerst Kunde! die Wahrnehmungen werden unmittelbar gebildet, das heißt, ihre Bildung setzt keine andern Erkenntnisse voraus. Dergleichen unmittelbare oder Anfangs-Kenntnisse der Dinge muß es geben; denn es ist nicht zu leugnen, daß ein Vor- und Nachbilden unter unsern Kenntnissen statt findet. Es ist aber Thatsache, daß es, um z. B. zu einer Wahrnehmung von unsern Kenntnissen zu gelangen, nicht nöthig sey, eine Kenntniß

von unsrer Erkenntnißkraft vorauszusetzen. Allein das Wahrnehmbare eines Dinges muß schon vor unserm Bewußtseyn stehn, wenn wir die Ordnung, den Zusammenhang (auch mit innern Bestandtheilen des Dinges) und das Verhältniß dieses Wahrnehmbaren — lauter Nichtwahrnehmbares oder Metaphysisches eines Dinges — erkennen sollen. Die Wahrnehmungen erhalten wir durch ein Stillhalten, gleichsam durch Eingebung, durch ein Offenhalten und Aufmerken der Seele; aber die metaphysischen Kenntnisse wollen mit einer regelmäßigen Selbstthätigkeit gebildet seyn.

2. Die Eigenthümlichkeit der metaphysischen Kenntnisse, die uns in den Stand setzt, mit ihnen in unserm Erkennen der Dinge über das Wahrnehmbare hinaus zu gehn, kurz „das ein Nichtwahrnehmbares zu erkennen geben dieser Kenntnisse," könnte man die Transcendentalität derselben nennen. Diese Transcendentalität würde alsdenn zu ihrem wesentlichen Charakter gehören, und mit ihrem Charakter der Mittelbarkeit in Eins zusammen

fallen. Allein, man ist nun überein gekommen, die Trascendenz unsrer Kenntnisse in die Tauglichkeit derselben zu setzen, ihre Gegenstände unserm Bewußtseyn so, wie sie an und für sich selbst, und gleichsam als Originale für unsre Vorstellungen, bestehen mögen, vorzubilden. Wir streiten nicht darüber, ob man bei der Transcendenz der Kenntnisse nur an diesen Charakter derselben denken solle, oder nicht? aber das müssen wir verbitten, diese, so gefaßte, Transcendenz für einen wesentlichen Charakter metaphysischer Kenntnisse anzusehen und auszugeben. Wo man dieß thut, da vermengt man die Transcendenz *in jenem ersten Sinne* des Worts mit der in diesem zweyten Sinne. Es lassen sich nämlich metaphysische Kenntnisse zwar nicht denken, ohne sie für solche anzusehen, womit man im Erkennen der Dinge über das Wahrnehmbare, über die Oberfläche der Dinge, hinausgeht; aber sie lassen sich sehr wohl als solche, das Nichtwahrnehmbare bekannt machnde, Kennt-

nisse denken, ohne über ihre Transcendenz in dem zweyten Wortverstande, d. h. darüber einig zu seyn, ob sie auch wohl das Nichtwahrnehmbare der Dinge unserm Bewußtseyn so darstellen, wie es für sich selbst genommen, als ein dem Bewußtseyn darstellbares Original bestehen mag?

Es ist also diese Transcendenz nur ein problematischer, befragbarer, folglich zufälliger, unwesentlicher Charakter metaphysischer Kenntnisse. Das ist auch daraus klar, daß man eben sowohl fragen kann: ob diese Transcendenz ein Charakter der Wahrnehmungen sey, oder nicht? Diese Frage wäre auf den Fall, wenn diese Transcendenz ein wesentlicher Charakter metaphysischer Kenntnisse wäre, eben so unmöglich und auffallend widersinnig, wie die: ob den Wahrnehmungen die Transcendenz im erstern Sinne des Worts, also das Eigenthümliche zukomme, mit ihnen das über ein Wahrnehmbares Hinausliegende zu erkennen?

Demnach lassen sich zweyerley Ideale von einer Metaphysik ausdenken, das Eine als ein

Inbegriff von Kenntnissen des Unwahrnehmbaren mit dem Charakter der Transcendenz, *als einem wesentlichen Merkmale*; das andere *nur als* ein Inbegriff von solchen, für welche der Charakter der Transcendenz zufällig und problematisch ist.

Gesetzt nun, man könne erweisen: eine Metaphysik mit jenem Charakter sey ein bloßes Phantom, ein schlechthin unerreichbares Ziel des menschlichen Geistes; so hat man gegen die Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt noch nicht das mindeste bewiesen. Denn, wie gesagt, jener Charakter der Transcendenz ist der Metaphysik als solcher *ganz unwesentlich*; sie bleibt Metaphysik, d. h. Inbegriff von Kenntnissen des Nichtwahrnehmbaren der Dinge, er mag ihr nun abgehen, oder zugesprochen werden, oder zweifelhaft bleiben. Es ist hier der Ort noch nicht, die entscheidenden Gründe für einen dieser Fälle abzuwägen; das ist eine Angelegenheit der Kritik. Aber nöthig war es, gleich anfänglich zu verhüten, daß

die Metaphysik durch keinen voreiligen Schluß in ein falsches Licht gesetzt, daß ein unwesentlicher Charakter derselben nicht wie ein wesentlicher beurtheilt, und sie daraus gerichtet werde.

3. Ist es den metaphysischen Kenntnissen wesentlich, nur mittelbare Kenntnisse zu seyn; so folgt: daß sie auch die Erschließbarkeit zu ihrem wesentlichen Charakter haben. Kann unser Geist solche Kenntnisse nur vermittelst der Wahrnehmungen bilden; so muß er sie an diese anschließen, er muß sich in der Bildung derselben nach diesen richten, an sie halten; er muß die Wahrnehmungen zu Gründen annehmen, sowohl warum er metaphysische Erkenntnisse, als auch, warum er solche und keine andere formt, an die Wahrnehmungen anschließt, sie mit ihnen zusammen faßt, und zu Begriffen verbindet? So wenig aber irgend ein Bildner in der Beschaffenheit einer gegebenen Materie den ganzen Grund finden kann, warum er ihr eine andere, und warum er eben diese andere Materie, und noch außerdem auf diese Weise anbildet;

so wenig kann auch der menschliche Geist in den Wahrnehmungen den vollen Grund haben, warum er metaphysische Kenntnisse bildet, warum er eben solche anschließt, und demnach solche Erkenntnißgebilde oder Begriffe von den Dingen formt? Es muß, außer den Wahrnehmungen, noch andere Gründe für ihn gegeben, die ihm in jenen Schlüssen zu Regeln dienen; andere Gründe, welche folglich nicht abermahls Wahrnehmungen seyn können. Darum ist es uns erlaubt schon hier anzunehmen: daß diese Regeln dem menschlichen Geiste nicht auf die Weise, wie die Wahrnehmungen, etwa durch die Erfahrung, zu Theil werden; sondern daß sie ihm ursprünglich eigenthümlich, und mit seiner Natur gegeben sind. Beyde nun, diese Gesetze und Wahrnehmungen, sind erst der volle Grund der Bildung seiner metaphysischen Kenntnisse, ihrer Arten, und ihrer Vereinigung mit den Wahrnehmungen zu ganzen Begriffen von den Dingen.

Wenn wir sagen: daß die Bildung metaphysischer Kenntnisse an Beweisgründe von

doppelter Art gebunden sey, und daß eben deswegen diese Kenntnisse den wesentlichen Charakter der Erschließbarkeit an sich tragen; so wollen wir damit auf keine Weise behaupten: daß diese Bildungshandlung des Geistes jederzeit eine solche Schlußhandlung seyn müsse, wie sie in der Logik, und namentlich in der Lehre von den Wahrheitsschlüssen, betrachtet wird; aber auch eben so wenig: daß sie keine solche Handlung seyn könne. Die logischen Schlußhandlungen sind vorsätzlich und bloß künstlich; die Schlüsse, wodurch metaphysische Kenntnisse gebildet werden, können aber sowohl künstlich, als auch unvorsätzlich, folglich ohne Bewußtseyn der Gründe und ihres Verhältnisses zu dem Ergründlichen, ohne Aufklärung und genaue Ueberlegung, kurz bloß natürlich seyn. Wollte man diese, an solche Bedingungen gebundene, Schlüsse überhaupt etwa Synthesen nennen; so hätte man sich also nur zu hüten, nicht eben immer an logische Schlußhandlungen dabey zu denken; nicht immer an ein Fortschreiten von einem Urtheil zum andern;

also auch eben nicht an ein Urtheilen überhaupt: sondern nur an ein Bilden von Begriffen, welche entweder sogleich mit dem Akt der Bildung als Urtheile geformt werden, oder die auch durch diesen Akt bloße Begriffe werden, die sich erst hernach in Urtheile auflösen lassen. Diese Benennung angenommen; so scheint die ganze Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik auf folgende zurück zu kommen: Wie sind Synthesen möglich? Und diese würde sich wieder in folgende auflösen: Welches sind die Gesetze, nach welchen der menschliche Geist gehalten ist, an solche Arten der Wahrnehmungen solche metaphysische Kenntnisse anzuschließen, und somit solche Begriffe von den Dingen zu bilden? Wir sagen, es scheint; wir werden in der Folge noch einmahl darauf kommen.

4. Wie nun auch der menschliche Geist die nöthigen Handlungen des Schließens bey seinen Bildungen metaphysischer Kenntnisse vornehmen mag, ob mit bewußter Rücksicht auf die Gesetze und Wahrnehmungen, also künstlich, oder nach einer ihm unbewußten Leitung derselben,

folglich bloß natürlich; so ist doch immer so viel gewiß: daß, wenn wahre, gesetzmäßige, unabänderlich bestimmte metaphysische Kenntnisse zu Stande kommen sollen, eine Pünktlichkeit in seine Handlungen nach jenen Gründen gebracht werden müsse. Denn dieß pünktliche Befolgen der Regeln ist eben jene durchgängige Regelmäßigkeit, ohne welche in der Bildung der Kenntnisse keine Wahrheit derselben bestehen kann. Wer aber metaphysische Kenntnisse sucht, will keine gesetzwidrige, falsche; sondern wahre Kenntnisse haben.

Wir können kein Glück darin finden, wenn unserm Geiste jene Pünktlichkeit in seinen Formen metaphysischer Kenntnisse, gleich mit den Gründen, die ihn dabey binden sollen, wir meynen mit den Wahrnehmungen und Schlußgesetzen, gegeben wäre; wenn er nie davon abzuweichen, und auch ungesetzmäßige, trügerische Begriffe von dem Uebersinnlichen zu bilden fähig wäre: denn alsdann würde alles Verdienst von unsrer Seite wegfallen. Doch dieß bei Seite! wir nehmen die Sache wie sie

ist: der menschliche Geist ist wirklich in dem Fall, in seinen metaphysischen Schlüssen der Verwirrung fähig zu seyn. Bald mangelt es ihm an den sichern Wahrnehmungen, von denen er ausgehen muß; bald an der erforderlichen Menge derselben; bald setzt er seine Schlüsse an seine, selbst richtigen, Wahrnehmungen nicht gehörig an, es entgehen ihm Theile derselben, er schiebt heimlich fremdartige an ihre Stelle; — bald hat er die Schlußgesetze mit seiner Imagination verfälscht; bald verwechselt er sie in der Anwendung, befolgt sie nur halb, und läßt im übrigen die Imagination, von seinen Wünschen und Absichten geleitet, spielen. —

Diese Verbildung metaphysischer Kenntnisse ist nun nicht etwa an das natürliche Schließen allein gebunden; im Gegentheil ist sie eben so oft, wo nicht noch öfter, ein Verkünsteln, als ein Verirren auf dem Wege kunstloser Schlüsse. Die Verführung schleicht sich eben so gern in die Studierzimmer und Hörsäle der Metaphysiker von Profession, als da-

hin ein, wo der Gemeinverstand seine Werkstätte hat.

Durch Verbildung, ja schon durch eine unabgemessene Bildung, erhalten die metaphysischen Kenntnisse den Charakter der Trüglichkeit. Ist er ihnen aber wesentlich eigen? So wenig als den Wahrnehmungen; denn bekanntlich können auch diese trüglich seyn. Wäre dieser Charakter jenen Kenntnissen wesentlich; so müßte er, da er kein primitiver *) ist, eine unausbleibliche Folge ihres primitiven Charakters seyn, nämlich jenes „das Nichtwahrnehmbare der Dinge uns bekannt zu machen". Allein wer kann sagen, daß mit diesem primitiven Charakter jener Kenntnisse die Wahrheit derselben unvereinbar sey? daß einer den andern aufhebe? — Mit dem andern Charakter, wir meynen mit der Erschließbarkeit und Mittelbarkeit, hat es eben die Bewandniß: darum, weil wir solche Kenntnisse für bedingte erschließbare

*) D. h. ein solcher, ohne welchen eine metaphysische Kenntniß überhaupt gar nicht gedacht werden kann.

Kenntnisse müssen gelten lassen, finden wir uns noch nicht gedrungen, sie für unumgänglich trüglich anzusehen. Denn beydes, Bedingtheit und Erschließbarkeit, ist weder einerley mit Trüglichkeit, noch führt es etwa als ein ausschließlicher Grund auf diese Trüglichkeit; oder, diese entsteht gar nicht, geschweige denn einzig, aus jenen beyden Charakteren.

Ob aber die Trüglichkeit ein bleibendes Merkmal unsrer metaphysischen Kenntnisse sey, wenn wir die Transcendenz ihren primitiven Charakter seyn ließen? — diese Frage kann hier füglich dahin gestellt bleiben, weil diese Transcendenz kein primitiver Charakter derselben ist.

5. Aus diesem allen können wir freylich nur bedingter Weise den richtigen Schluß ziehen: daß uns wahre metaphysische Kenntnisse, also auch eine gültige Metaphysik möglich sey. Ist es nämlich nur zufällig und uns vermeidlich, daß dergleichen Kenntnisse trüglich sind; so ist es uns eben darum nicht unmöglich, ihre Wahrheit zu erreichen. Und ist ihre Gültigkeit an

richtige Wahrnehmungen und an natürliche Schlußgesetze gebunden; so ist sie eine uns erreichbare Folge, so bald es gewiß ist, daß wir die Bedingungen, woran sie gebunden ist, erfüllen, also richtige Wahrnehmungen der Dinge erlangen, und unsre natürlichen Schlußgesetze befolgen können.

Wir sagten, daß unser Schluß auf die Möglichkeit gültiger metaphysischer Kenntnisse hier nur bedingt gelten solle: „wenn die Gründe solcher wahren Kenntnisse für uns möglich sind." Daß diese postulirte Bedingung theils bey uns schon erfüllt, theils noch erfüllbar sey, soll die folgende Kritik zeigen. Indessen können wir auch schon hier als Thatsachen annehmen, Einmahl: daß wir manche Wahrnehmungen, besonders von unsern wahrnehmbaren eignen Kenntnissen, aufzeigen können, an deren Wahrheit und unabänderlicher Bestimmtheit uns nicht der geringste Zweifel einfallen kann. Zweytens: daß wir in der That metaphysische Kenntnisse besitzen, z. B. jene von unsern Seelenkräften; — ja daß noch

alltäglich dergleichen in Menge in uns aufkommen. Ob sie alle, oder auch nur einige davon wahr sind? könnte uns hier gleichviel gelten; denn wir wollten nur dieß daraus schließen: daß wir doch wohl natürliche Schlußgesetze haben müssen, nach welchen die Bildung solcher Kenntnisse bey uns überhaupt möglich wurde. Wir hielten uns, indem wir so folgerten, noch bloß an die Grundsätze: daß aus nichts nie etwas werden — und daß unsrer Natur zuwider so wenig etwas in und von uns entstehen könne, als von dem Steine ein von selbst in die Höhesteigen kommen kann, weil es seiner Natur, seinem Gesetze der Schwere, zuwider ist. — Aber wir begnügen uns hier auch schon damit, eine Aussicht auf die Möglichkeit wahrer metaphysischer Kenntnisse überhaupt eröffnet zu haben, dadurch nämlich, daß wir, wenn auch nur im Allgemeinen, auf die Natur und auf die Gründe solcher wahren Kenntnisse hinwiesen. Allein so viel war auch nöthig, wofern wir, bey der Eingenommenheit gegen spekulative Metaphysik überhaupt, die Aufmerk-

samkeit verdienen wollten, wenn wir einiges über die Unentbehrlichkeit solcher Kenntnisse vorzutragen haben. Bevor wir aber unsre Gedanken hierüber äußern, sey es uns vergönnt, einige andere Bemerkungen über Metaphysik voran zu schicken.

Woher die Herabsetzung der Metaphysik?

Man hat unter andern die Metaphysik auch dadurch in ein falsches Licht gestellt, und in Mißkredit gebracht, daß man vorgab: sie sey nur aus solchen Kenntnissen zusammengesetzt, die man auf langen, dornichten Wegen der Spekulation und der Schlüsse erzielen könne. Metaphysische Wahrheiten galten gewöhnlich für tiefliegende, durch überfeine Abstraktion gefundene Wahrheiten. Man hatte Unrecht. Die Kenntnisse bleiben metaphysisch, sie gehören zu der reinen, oder zu der angewanden Metaphysik, es mag nun der Weg ihrer Bildung kurz oder lang seyn. So sind die Kenntnisse der ausgedehnten Größen und der Gestalten gewisser Körper eben so wohl, als die der Kräfte,

Gesetze und Wesen derselben metaphysische Kenntnisse: denn es sind Kenntnisse von einem Nichtwahrnehmbaren, mit ihrem ganzen eigenthümlichen Charakter der Mittelbarkeit und Erschließbarkeit; — nur mit dem Unterschiede, daß sich die erstern durch leichte, kürzere Naturschlüsse, die auch einem Geiste mit dem gemeinsten Talente zugetraut werden können, die andern aber, wenn sie richtig seyn sollen, vermittelst künstlicher, längrer und pünktlicher Schlüsse bilden lassen. Allein, wenn man bey der Formirung metaphysischer Kenntnisse nur immer an ein pünktliches und fast ängstliches Umherschauen, an scharfe Abstraktion und Aufmerksamkeit, an ungemeine zwangvolle Vorsicht, an künstliche Abgemessenheit im Vorschreiten, an mühvolles Wegräumen der Hindernisse, an ein beständiges Orientiren, Auspunktiren und Begründen denkt: so mußte es verzeihlich seyn, wenn man bey der Metaphysik nicht sowohl an ein leichtes, öfteres, sondern an ein beständiges Verirren denken, und, um die Schuld davon nicht auf sich selbst sitzen zu lassen, den Grund des-

selben in die Natur der Metaphysik (als eines Ideals) setzen lernte.

Das mußte um so eher geschehen, wenn die Gesetze solcher Schlüsse, und die Bedingungen, und die Art ihrer Anwendung, noch im Dunkel lagen; wenn man fand, daß der Philosoph eben so wenig als der gemeine Kopf, darüber noch mit sich selbst einig war; daß jener seine Unwissenheit und Verlegenheit mit einer Miene von Zuversicht, mit einer geheimen Sprache — nur mehr verbergen konnte, indeß der andere sie laut werden ließ. Da trat denn wohl zuweilen auch der ungefällige Skeptiker herbey, und dekte das Blendwerk des Philosophen auf. Wiewohl, das konnte wenig ausrichten: denn einmal mußte man Metaphysik haben, man mußte die Verstandes-Welt durchsuchen und erforschen wollen; und seine Censuren waren gemeiniglich zu metaphysisch, zu ernst, als daß sie für sich selbst der Metaphysik, bey der größern Menge, hätte schaden können.

Mehr als der Skeptiker, vermochte die wiederhohlte, immer lautre und ausgebreiteter werdende Klage, nicht etwa bloß über Abstrusheit und Trüglichkeit, sondern auch über Unanwendbarkeit der Metaphysik, über den Parthey- und Verfolgungs-Geist unter den Metaphysikern; das vermochte der Spott darüber.

Dazu kam denn noch, daß fast Jedermann lesen, und dann auch alles lesen, verstehen und ergründen wollte. Vielen mußten also schärfere metaphysische Untersuchungen ungenießbar, wie in der Fabel dem Fuchs die Trauben, seyn. Diesen Widerwillen wußten die populären Schriftsteller zu ihrem Vortheil zu unterhalten.

Verdarb sie es auf diese Weise bey dem Volk, so verdarb sie es bey den Großen noch mehr. So lange sie sich in dem Studierzimmer und innerhalb den Wänden des Hörsales hielt, wurde sie für toleranzwürdig erklärt; da hatte sie noch etwa den Nutzen, das Nachdenken zu schärfen: seitdem sie aber ihre Grundsätze in die Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens ein-

geführt wissen, auf Mündigkeit Anspruch machen, und auch von Volksführern gekannt und geehrt seyn will; seitdem ist nichts Lächerlicheres, Unbrauchbareres, ja Gefährlicheres, als die Metaphysik. —

So gestimmt und vorbereitet erwartete der Geist des Zeitalters, — um aller spekulativen Metaphysik mit Zuversicht Hohn zu sprechen, — nur noch den Mann, der als ein Eingeweihter es über sich nahm, durch Metaphysik zu beweisen, daß Metaphysik ein Phantom sey. Da indessen das Bedürfniß gewisser metaphysischer Glaubenssätze, durch einen solchen Beweis sich nicht vertilgen ließ; so konnte er den Zeitgenossen nur unter der Bedingung willkommen seyn, wenn er ihnen einen Sprung, einen Salto mortale lernte, mit welchem sie sich, kraft seiner Versichrung, den erwünschten metaphysischen Objekten, ohne die Mühe zu haben sie auf einem dornichten fatalen Wege der Spekulation aufzusuchen, auf einmahl vergegenwärtigen, oder einige Zauberformeln, mit deren Hülfe sie die geistigen Wesen der Verstandeswelt citiren, und

zur innern Anschauung bringen könnten. Seitdem man nun im Besitze von diesen zu seyn wähnet, ist das gläubige Völkchen so hohndreust gegen Metaphysik, als man es nur immer seyn kann, wenn es erwiesen wäre — was nur etwa durch sie selbst geschehen müßte — daß sie ein bloßes Phantom sey.

Der Mensch ein gebohrner Metaphysiker.

Daß der Mensch ein gebohrner Metaphysiker sey, ist in einem gewissen Sinn unläugbar. Die Gesetze, welche ihn aus der Sinnenwelt in die Verstandeswelt treiben, gehören nämlich zu der Natur seines Geistes. Er muß also, gleich von Geburt aus, so wie er den Schritt in die eine gethan hat, wenn er anders sein Gleichgewicht nicht verlieren will, den Fuß in die andre setzen. Dabey denkt er aber noch an keine Objekte an sich; diese sucht er weder in der einen, noch in der andern jener Welten. Der Gedanke daran ist ein künstliches Erzeugniß einer späten Zeit. Er hat schon längst Kräfte der Dinge und ihre Wirkungen mit Zu-

versicht erkannt; und diese Zuversicht auf Wahrheit seiner Erkenntnisse hat ihm seine Geistesnatur für seine Lebenshandlungen schon längst zur wohlthätigen Stütze gegeben, ehe er die Gegenstände seiner Kenntnisse mit seinen Kenntnissen in Vergleichung setzen wollte, und auf die Frage kam: ob wohl auch die Objekte für sich selbst so seyn möchten, wie seine Kenntnisse sie ihm auf eine so unwiderstehliche Weise vorbilden? Es mag immerhin gut seyn, ihm über diese Frage Aufschlüsse zu geben, so wie sie einmal da ist: allein die Antwort darauf falle aus wie sie wolle, so kann sie doch den natürlichen Trieb seines Geistes nach Kenntnissen der Verstandeswelt, so wie er sie sucht und bedarf, niemals angreifen und hemmen. Und will man ihm diesen Trieb auf seinem eignen Wege (der Spekulation) nicht befriedigen lassen; so zieht er entweder um so stärker in die Traumwelt hinein, oder man muß ihn, — freylich immer nur auf einige Zeit, — zu hintergehen suchen, und ihm glauben machen, sein Erkenntnißzweck sey schon auf einem andern, als auf dem

Wege der Theorie und Spekulation, erreicht worden.

Ueberläßt sich aber der Mensch jenem seinen Geistestriebe ohne Disciplin; so bildet er nur gemeine metaphysische Kenntnisse. Diese sind zuweilen gesetzmäßig und gültig; und dann nennt man sie Aussprüche des gesunden Menschenverstandes. Allein neben denselben werden auch von ihm viele ungesunde Kenntnisse ausgebrütet, die in seinen Augen, wenigstens eine Zeitlang, gleich jenen das Ansehn der Wahrheit haben, und zu jenen Aussprüchen gerechnet werden. Verläßt er sich auf sie: so trügen sie ihn, und dieser Trug ist ein Nachtheil für *ihn* und für Andre, wenn er auch *nicht* dafür erkannt ist. — Er kann nur geborgen seyn, wenn er eine rechtmäßige Auswahl unter ihnen treffen, und die Wahrheit von der Falschheit und Vermuthung scheiden kann. Aber eben dieß vermag ein solcher gemeiner Metaphysiker nicht; und auf Andere, welche eben so undisciplinirt metaphysiciren, auf die Einstimmung des Gemeinver-

standes, darf er sich eben so wenig verlassen, und wenn auch die Menge der mit ihm Gleichmeynenden Legion hieße. Eine solche Auswahl ist einzig dadurch möglich, daß er seine Kenntnisse der genauesten, strengsten Prüfung unterwirft. Und diese Prüfung? Dazu bedarf man unumgänglich jener ersten Grundsätze der Wahrheit, welche die Natur des Geistes für eine jede Klasse solcher Kenntnisse als letzte Gründe an die Hand geben muß; dazu bedarf man eine genaue Bekanntschaft mit den Bedingnissen ihrer Anwendung, und eine von Talent und Uebung zu erwartende Gewandheit in der Erfüllung dieser Bedingnisse, — kurz dazu bedarf man einer Disciplin.

Man mag sich also wenden wie man will, der Foderung unsrer Vernunft an eine disciplinirte, wissenschaftliche Metaphysik läßt sich nimmermehr ausweichen. Gemeine metaphysische Kenntnisse können, ihrem Ursprunge nach, für nichts anderes, als für Meynungen, für trügliche verführerische Geistesprodukte, für unzuverläßige, ohne

Ordnung und Festigkeit aufgethürmte Bruchstücke gelten, die weder gegen heimliche noch laute Zweifel Haltung haben. Scheint und dünkt sich auch der Mensch unter ihrer Beschirmung ruhig und glücklich zu leben: so ist es so gewiß nur Schein und Dünkel, als es wahr ist, daß sie, größtentheils wenigstens, trüglich und falsch sind; und unter dem Einflusse unwahrer und unsichrer Kenntnisse kann die, so gemein verkannte, Wohlfahrt der Menschheit gewiß nicht blühen, und man kann also von jenem Schein und Dünkel nicht den mindesten Schluß auf die Wohlthätigkeit solcher Kenntnisse machen. Und dennoch ist es dieser Schluß, der das Ansehn einer wissenschaftlichen Metaphysik so häufig drückt.

Bekanntlich ist die Gewohnheit noch nicht abgekommen, sich auch in den wichtigsten Angelegenheiten des Lebens, die immer nur durch metaphysische Kenntnisse ins Reine zu bringen sind, auf den gesunden Menschenverstand zu berufen. Man überhebt sich dadurch der Mühe der Prüfung; man will sich der stren-

gen Disciplin seines Glaubens entziehen; man macht der Eigenliebe ein Kompliment damit; man will sich in ihm einen Zufluchtsort für die müde kranke Spekulation bereit halten, wohin sie mit Ehren flüchten kann: „der gesunde Menschenverstand nimmt die Spekulation in seinen Schooß auf, er ist ihr Freund,“ das soll die Spekulation in Ansehn erhalten. Darum wird man diese Gewohnheit nicht leicht fahren lassen; sie wird immerhin, wenn auch nur geheime, Anhänger finden, so lange die Lächerlichkeit und unausbleibliche Schädlichkeit, ja die Schändlichkeit derselben, nicht allgemein anerkannt, und zur Sache einer Gemeinschaam gemacht ist. Und wie, und wann soll es dahin kommen? Wie und wann wird es begreiflich werden, daß man sich mit dieser Berufung der Vernunft entzieht, und gegen sie feindselig handelt, indem man ihre Ansprüche an vollkommne Aufhellung, und an Einsicht der Wahrheit aus vollkommnen Gründen, für überflüßig erklärt, sie dadurch verdächtig macht, und der Unvernunft das Wort redet? Wie will man den Nach-

theil berechnen, der daraus entsteht, und wie ihn überall fühlbar genug machen? Wie es anfangen, daß das Lächerliche in Jedermanns Augen steche, „sich wegen der Wahrheit einer metaphysischen Kenntniß schlechtweg auf den Beyfall des gesunden Menschenverstandes berufen, und hiemit stolz die disciplinirte, wissenschaftliche Metaphysik vorbeygehen wollen, — und doch eingestehen müssen, daß es nur die Disciplin seyn könne, woraus sich bestimmen lasse, ob der Geist in seinen Ansprüchen gesund oder krank erscheine; daß demnach die Disciplin, und die durch sie erprüfte, wissenschaftliche, gründliche Metaphysik der einzige Probirstein seiner gesunden Wirkungen sey; daß man sich also, der Gültigkeit gewisser Kenntnisse halber, nie geradezu, sondern, will man nicht mit sich selbst in Widerspruch kommen, nur alsdann auf seine Gesundheit berufen könne, wenn man diese Berufung nicht mehr nöthig hat?"

Die nach der nöthigen Disciplin bearbeiteten metaphysischen Kenntnisse machen die disciplinirte, wissenschaftliche Metaphysik aus. Sie

allein verhelfen zu jenem zuversichtlichen unwandelbaren Glauben, der auf helle Einsichten der Wahrheit gegründet ist; sie allein können den Mann befriedigen, bey welchem die Vernunft vollkommne Begründung seiner Kenntnisse zum Bedürfnisse gemacht hat; nur sie können ihn in den Stand setzen, die Wahrheiten auch bey Andern aufrecht zu halten und ihnen Eingang zu verschaffen, wenn auch nicht immer durch beygebrachte klare Einsicht ihrer Gründe, so doch vermittelst der erworbenen Stärke, womit er den Hindernissen der Wahrheitsverbreitung, wir meynen der Unwissenheit und dem Zweifel, dem Unglauben und Aberglauben, begegnen und seine eigne Ueberzeugung geltend machen kann; ja nur sie können ihm das warme, innige, immer lebendige, lautere Interesse gewähren, das ihm jene zarte Sorgfalt und zugleich jenen Muth für ihre Verbreitung einflößen kann, wobey er für sich selbst keine Opfer scheut.

Allein, die Bearbeitung der wissenschaftlichen Metaphysik kann keine gemeine Beschäfti-

gung seyn. Sie erfodert Talent und Naturberuf, Ruhe und Muße, Zeit und großen Kraftaufwand. Sie kann also nur in einer besondern metaphysischen Schule gedeihen. Von dieser muß sie dann ausgehen und beglücken. So wie aber jedes Menschenwerk nie auf einmahl zur Vollkommenheit reift, und wenn es gediehen ist, oft noch lange seine Gegner findet; so kann auch die Metaphysik diesem Schicksale nicht entgehen. Es sind nicht alle gebohrne Metaphysiker dem Talente nach, und man kann nicht Jedem die Weihe geben, der nach ihr lüstern ist.

Der nach Disciplin arbeitende Schulmetaphysiker hat manche schwere Pflichten, von welchen er sich durchaus nicht loszählen kann. Die hauptsächlichsten derselben ergeben sich schon aus dem Zwecke seiner Arbeiten. Er will gültige metaphysische Kenntnisse bilden. Solche Kenntnisse sind, ihrem Wesen nach, nur durch Schlüsse zu formen. Zu diesen Schlüssen muß er feste, unwandelbare Gesetze haben. Diese muß er also vor allen Dingen aufsuchen; er

muß ihre rechtmäßige Quelle erforschen; er muß die Art und Weise finden und sich sichern, sie aus dieser Quelle nicht nur lauter und ohne Zusatz, sondern auch in dem ganzen Umfange ihrer Gültigkeit, also ohne Abzug, und noch außerdem in der vollen Zahl, so wie sie die Natur zur Bildung aller möglichen Arten metaphysischer Kenntnisse an die Hand gibt, zu schöpfen. Und ist er nun im Besitz dieser Gesetze; weiß er durch sie, welche metaphysische Kenntnisse anzuknüpfen sind: so ist er auch noch gehalten, dem Geiste abzulernen, an welche Arten nichtmetaphysischer Kenntnisse jene, auf das schlichte Geheiß der Natur, anzuknüpfen sind? wie er dabey verfahren müsse, um kein Jota von den Befehlen der Natur unerfüllt zu lassen? wie weit er in der Darstellung der Dinge mit diesen seinen Kenntnissen reiche? in welchem Verhältnisse also diese Kenntnisse, sie als Kopien angesehen, zu ihren Objekten, den Dingen als Originalen, stehen mögen? und in welcher Ordnung er seine metaphysischen Vorstellungen bilden müsse, wenn er es zu einem

wohlbegründeten Ganzen derselben bringen will? Erst nach Endigung dieses kritischen Geschäfts mit der *Disciplin* darf er an die Bearbeitung der Metaphysik und ihrer Theile selbst gehen. Hier zeigen sich ihm dann neue Schwierigkeiten, nämlich alle die, welche zu überwinden sind, wenn die Theorie der Kunst in die Kunst selbst übergehen soll. Man versuche es nur, sich selbst überlassen jene vorgängige Probleme der Metaphysik aufzulösen, und man wird bald finden, wie verzeihlich es war, wenn ihre Auflösung auch nach dem glücklichern Scharfsinn so mancher neuern Philosophen noch unbefriedigend ist.

Die Metaphysik schlechthin.

Wir haben schon erinnern müssen, daß die Menge metaphysischer Kenntnisse keine Wissenschaft bilden, die den Namen der Metaphysik ausschließlich führte, und welche andern benannten Wissenschaften an der Seite stünde: man müßte denn alle Wissenschaften als eine Einzige betrachten, und sie Metaphysik hei-

ßen. Denn, noch einmahl, alle Wissenschaften, was für besondre Gegenstände sie auch haben mögen, sind metaphysisch; keine einzige ist denkbar, die nicht, wenigstens größtentheils, aus Kenntnissen des Nichtwahrnehmbaren oder des Metaphysischen der Dinge bestehen müßte; weil sie ohne diese eine bloße Kunde, aber keine Wissenschaft seyn würde. Allein, man benahmt Wissenschaften nicht immer bloß nach ihrem innern Charakter und nach ihren Gegenständen; sondern zuweilen auch — nach den akademischen Fakultäts-Einrichtungen. Zum wenigsten war dieß wohl bey derjenigen Wissenschaft der Fall, die man vorzugsweise Metaphysik zu nennen beliebte. Es war nämlich, wie bekannt, herkömmlich, ein Kollegium über die Ontologie, und über die, wie man sie nannte, rationale Kosmologie, Psychologie und Theologie, schlechthin das metaphysische Kollegium zu benennen. Daß diese vier Theilwissenschaften in Rücksicht des Anspruchs, das Metaphysische ihrer Gegenstände bekannt zu machen, vor andern besonders be-

nannten Wissenschaften nichts voraus haben, um deswillen sie vorzugsweise Metaphysik genannt wurden, ist an sich klar; sie haben ihre besondern Gegenstände, und sie behandeln das Nichtwahrnehmbare ihrer Objekte, ganz so wie es bey einer jeden andern Wissenschaft auch ist. Inzwischen rathen es doch innre und äußre Gründe an, daß man sie auch noch künftig zusammen nehme, und als ein eignes Ganzes bearbeite. Und aus diesem Gesichtspunkte betrachtet mögen sie zusammen auch noch fernerhin die Metaphysik schlechthin heißen. Die Gründe, die für ihre Zusammenstellung und gemeinschaftliche Kultur sprechen, sind kürzlich folgende: Einmahl erhalten sie, bey einer isolirten Bearbeitung, nie das volle Licht und die Festigkeit, wodurch sie unsere innige Ueberzeugung gewinnen können. Zweytens können sie den übrigen Wissenschaften die ersprießliche Hülfe nicht gewähren, (die doch nur sie ihnen geben können), wenn sie ihnen nicht vorangehen. Zur Einsicht in die Triftigkeit dieser Gründe wird es nöthig seyn, die Verhältnisse näher zu

betrachten, worin jene Theile der Metaphysik unter sich sowohl, als zu den übrigen Wissenschaften stehen. Dabey muß man aber diese Theile nicht wie sie waren, sondern so wie sie seyn sollen, ins Auge fassen.

So wie alle metaphysischen Kenntnisse, so sind auch alle aus ihnen erwachsenen Wissenschaften, — mögen sie übrigens theoretischen, oder ästhetischen, oder praktischen Inhalts seyn, — entweder rein, oder empirisch. Von theoretischen materialen Wissenschaften *) kann

*) Die materialen Wissenschaften setzt man den formalen an die Seite. Die Gegensätze sind aber unbestimmt und vieldeutig; denn auch die materialen Wissenschaften haben es größtentheils mit den Formen der Dinge zu thun, sie enthalten also auch formale Kenntnisse. Richtiger sind die Gegensätze mit den Namen „objektive, und logische Wissenschaften" bezeichnet. Logische Wissenschaften beschäftigen sich mit den Kenntnissen, und mit ihren Formen der Wahrheit, Realität und Bedeutung, wie die Logik und Kritik der Erkenntnisse; objektive Wissenschaften aber mit Gegenständen der Kenntnisse, der Gefühle, und des Willens.

es nur zwey reine Theile geben, reine Ontologie und reine Kosmologie; denn es kann nur gefragt werden, einmahl: wie sich der Mensch, bloß vermöge seiner Geistesnatur, ein Ding für sich, und zweytens: wie mehrere Dinge zusammen denken müsse und könne? Wie er sich ein Ding denken müsse, lehrt die reine Ontologie; wie Dinge zusammen, die reine Kosmologie. Reine Mathematik ist nur ein Theil der Kosmologie; sie beschäftigt sich besonders damit, wie man sich Dinge in Rücksicht ihrer Zahl und Ordnung zusammendenken kann, und mit den Verhältnissen, welche entstehen, wenn man sie auf diese oder jene Art zusammengedacht hat. Es ist klar, daß es so viele empirische oder angewandte Ontologien gebe, als Arten von Dingen vorhanden seyn mögen, die sich besonders und für sich allein erkennen lassen; und so viele empirische Theile der Kosmologie, als es Mehrheiten von Dingen gibt, deren je und je eigenthümliche Art des Zusammenstehens der Gegen-

stand eines besondern Ganzen der Erkenntnisse abgeben kann.

Die reine Ontologie muß den vollständigen Begriff von einem Dinge aufstellen, rechtfertigen und entwicklen, den unsre Denkkraft vermöge ihrer Natur zusammenbilden muß. Ob wir schon eine Wissenschaft, die das leisten kann, aufzuweisen haben? wird hier nicht gefragt; sondern nur behauptet, daß sie das leisten müsse, wenn sie ihres Namens würdig seyn soll. Dieß vorausgesetzt, so ist klar, einmahl: daß die reine Ontologie der reinen Kosmologie vorangehen, und ihr zum Fundamente dienen müsse; zweytens: daß jede empirische Wissenschaft, die ein namentliches Ding zum Objekt hat, die reine Ontologie voraussetze; daß ihr diese die Punkte und Seiten, welche bey jedem Dinge in Betrachtung kommen müssen, vor der Forschung nach dem vorhandenen Ding an die Hand zu geben habe.

Daraus ist denn auch das Verhältniß ersichtlich, in welchem jede empirische kosmologische Wissenschaft zu der reinen Ontologie und Kosmologie stehen. Aus der reinen Ontologie müssen einer solchen Wissenschaft die richtigen Grundbegriffe von den Dingen, deren Zusammenbestehungsarten sie zeigen soll; und aus der reinen Kosmologie die allgemeinen Grundsätze über nothwendige und mögliche Arten des Zusammenbestehens der Dinge, an die Spitze gestellt werden, wenn sie anders nicht grundlos, wenn ihre Bildung nicht zufällig und rhapsodisch, sondern systematisch und vernünftig ausfallen soll.

Als Beleg zu der Wichtigkeit dieses Verhältnisses zwischen jenen reinen und den empirischen Wissenschaften, läßt sich nun namentlich die psychologische Wesenlehre und die Theologie aufführen; jene als eine angewandte, empirische ontologische Wissenschaft, und die Theologie als eine auf der empirischen Kosmologie beruhende Lehre.

Die psychologische Wesenlehre *) soll ein eignes vorhandenes Ding, Seele genannt, und zwar von Seiten seines Wesens (seiner Substanz) und der Inhärenzen (Inlagen) desselben, weniger von Seiten seiner Kräfte und der Naturen derselben (womit sich die psychologische Naturlehre beschäftigt,) gründlich bekannt machen. Es ist unmöglich in dieser Wissenschaft festen Fuß zu fassen und etwas gründliches zu leisten, wo man nicht das vermittelst der Kritik gerechtfertigte (disciplinirte) Schema von einem Dinge fest ins Auge faßt.

*) Dieser Name wird aus guten Gründen dem ältern, nämlich „rationale Psychologie" vorgezogen. Von dieser phychologischen Wesenlehre wird die psychologische Naturlehre billig abgesondert und besonders behandelt. Letztere wurde unter dem Namen der Elementarphilosophie vorgetragen, welcher Name hiemit wieder zurück genommen wird. Der Gegensatz der rationalen Psychologie, nämlich empirische Psychologie, ist durchaus unrichtig: alle Psychologie ist empirisch, und kann es nur seyn. Was man empirische Psychologie nennt, ist psychologische Anthropologie.

Die Grundsätze der Schlüsse müssen aus der Kritik, und die Nothwendigkeit ihres Gebrauchs muß in dem Allgemeinbilde eines Dinges noch gegenwärtig seyn, wenn die psychologischen Schlüsse helle und feste Ueberzeugung bewirken sollen. Darum sagten wir, es sey wohlgethan, die Ontologie und die psychologische Wesenlehre gleich hinter einander und als ein Ganzes zu bearbeiten; und wir können aus dem nämlichen Grunde auch die Disciplin der Metaphysik noch hinzusetzen. Bey andern ontologischen empirischen Wissenschaften (wenn noch welche zu Stande zu bringen sind,) ist jenes große Interesse, welches der Ueberzeugung im Wege steht, nicht vorhanden, so wie bey der Seelenlehre; sie können also immerhin in einer gewissen Weite von der reinen Ontologie erbauet werden.

Mit der Theologie hat es eine ähnliche Bewandniß. Ihrer Natur nach kann sie nur eine empirische, angewandte metaphysische Lehre seyn; denn sie soll einen vorhandenen Gegenstand haben. Ihr Objekt ist Ein Ding; sie ist also in so fern eine empirische Onto-

logie. Aber ihr Gegenstand ist ein solches einzelnes Ding, welches theils aus seinem Zusammenhange mit andern Dingen, theils in Verbindung mit ihnen stehend, erkennbar ist. Und in so fern sind die theologischen Kenntnisse kosmologisch; und zwar empirisch-kosmologisch, weil beide, die in ihrer Verbindung zu erkennenden Dinge und Gottheit, vorhandene Gegenstände jener Kenntnisse seyn sollen. Die Theologie ist demnach sowohl angewandte Ontologie als Kosmologie. Sie stützt sich auf reine Ontologie und Kosmologie, und ist, als Wissenschaft, ohne diese beyden vollendeten Lehren durchaus unmöglich. Sie kann also erst nach diesen folgen. Allein, auch sie hat das Eigne, daß sie viel Interesse auf sich zieht, welches ihren Schlüssen Abbruch thun, oder ein falsches Gewicht beylegen kann. Deswegen ist es nöthig, auch sie sogleich an die reine Ontologie und Kosmologie anzuschließen, und mit ihnen zusammen zu bearbeiten. In der Erbauung der Systeme der reinen Ontologie und Kosmologie können die Grundsätze der Schlüsse

ohne ein anderes Interesse als jenes der Wahrheit angewandt werden; hier lassen sie sich ohne Schwierigkeit bey dem einfachen, allgemeinen Gebrauche, den man von ihnen macht, in ihrem eigenthümlichen vollen Gewichte finden und geltend machen. Behandelt man nun die Theologie gleich auf diese Wissenschaften; so ist das Gewicht jener Grundsätze noch in gutem Andenken und gleichsam noch spürbar, und wirkt zum Besten der vollen Ueberzeugung, über fremdartiges Interesse und dessen Stärke siegend, ohne von der Hülfe eines fremden Gewichts unterstützt zu seyn, bloß aus innerer angestammten Gewalt.

Sey es also immerhin, daß es zufälliger Weise Gewohnheit wurde, jene vier Wissenschaften unter dem besondern Titel der Metaphysik als ein Ganzes zu bearbeiten und vorzutragen; so soll es doch von unsrer Seite nicht um einer litterarischen Mode willen, sondern aus statthaften Gründen geschehen, wenn wir, auch in diesem Werke, jene Wissenschaften zusammen vornehmen. Den Grund, warum

wir ihnen eine Kritik, oder eine Wissenschaft ihrer Disciplin, voranschicken, wissen wir, so weit er hier zu wissen nöthig ist, schon hinlänglich.

Zuletzt noch eine Nebenbemerkung. Man ist in Verlegenheit, wie man die Wissenschaften zu klassificiren habe; man sucht Gründe, welche ihnen ihre Stellen, ohne sie dem Belieben zu verdanken zu haben, nothwendig bestimmen. Es scheint, diese Gründe böten sich von selbst dar. Der Unterschied zwischen Hülfswissenschaften, und solchen, die von der Hülfe jener abhängen, ist gemein und klar. Die Hülfswissenschaften sind diejenigen, welche wir vorhin, anstatt formale, logische Wissenschaften nannten. Es sind ihrer nur drey gedenkbar, und die Gründe ihrer Folge lassen sich bald in ihnen selbst finden. Sie behandeln entweder die Form des Ursprungs unsrer Kenntnisse und Gefühle, — ein Vorwurf für die psychologische Naturlehre, welche ihrer Natur nach den empirischen Wissenschaften beygezählt werden, und ihre Grundsätze der Schlüsse aus Thatsachen

unwandelbarer Gewißheit hernehmen muß. Oder die Anwendbarkeit (Realität), Bedeutung und Wahrheit unsrer Kenntnisse, — ein Gegenstand der Kritik oder Disciplin unsrer Kenntnisse. Und wenn man den Theil dieser Kritik, welcher von der Wahrheit und ihren Gesetzen überhaupt handelt, noch weiter und besonders, im Zusammenhange mit der Angabe der allgemeinen Hülfsmittel unsrer Wahrheitsforschung, bearbeitet; so erhält man eine dritte logische Wissenschaft, Logik schlechthin genannt, richtiger Wahrheitslehre, Wissenschaft der Wahrheitsforschung. Daß man nun sich zuerst des Ursprungs seiner Kenntnisse versichern müsse, bevor man über die Gesetze ihrer Realität und Wahrheit Untersuchungen anstellen könne, ergibt sich schon daraus, daß man in diesen letztern Untersuchungen nicht fortkommen kann, wenn man auf den Ursprung seiner Vorstellungen keine Rücksicht nimmt.

Was die objektiven (sonst materialen) Wissenschaften anlangt, so ist es an sich klar, erstlich, daß ihnen die logischen Wissenschaften

vorangehen müssen; ferner, daß unter ihnen seblst die reinen Wissenschaften, also die reine Ontologie, und die reine Kosmologie mit ihren Zweigen, den Vorrang haben. Warum auf sie die psychologische Wesenlehre und Theologie folgen müsse, ist schon gesagt worden. Nach diesen letztern mögen alsdann die allgemeine praktische Philosophie, die Anthropologie, die Pflichtlehre und Rechtslehre mit ihren Zweigen, die Wissenschaft der Gefühlkunst (die Aesthetik), die angewandte Mathematik, die Chemie, Physik u. s. w. ihre Stellen, und zwar vielleicht in der Ordnung, in welcher sie hier aufgeführt sind, einnehmen. Es sey dem Leser überlassen, die Gründe für diese letztre Ordnung selbst zu finden; es liegt außer unserm Plan, sie hier zu entwicklen.

Der Name Wissenschaftslehre kann bald der Logik allein, bald ausschließlich der psychologischen Naturlehre, bald aber auch den gesammten logischen Wissenschaften zukommen: denn sie sind uns alle, ohne Ausnahme, zur Erbauung materialer oder objektiver Wissenschaften nöthig. Will man sie für die erste aller

Wissenschaften annehmen; so kann sie nur die psychologische Naturlehre seyn. — Sollen Wissenschaftslehre und Elementarphilosophie gleichbedeutende Namen für diejenige Wissenschaft seyn, welche die ersten Grundsätze über die Dinge und ihre Zusammenbestehungs-Arten vorträgt, und in diesen Grundsätzen die objektiven Principien für andre objektiven Wissenschaften hergibt; so können nur die reine Ontologie und Kosmologie die Wissenschaft ausmachen, auf welche jene Namen, die man auch noch mit den Namen der Philosophie schlechthin, oder der Philosophia prima vermehren kann, passen *).

*) Es ist hier nicht der Ort auszumachen, wie die logischen Wissenschaften, besonders die psychologische Naturlehre, zu Stande kommen, und wovon sie ausgehen müssen? Auch ist hier nicht die Frage: ob jene Ordnung der Wissenschaften bey allen Vorträgen beybehalten werden solle? Sondern wir behaupten nur, daß sie in der Bearbeitung, und auch, wenn durch sie helle Einsicht und Ueberzeugung gewonnen werden soll, in der Durchprüfung, in dieser Ordnung folgen müssen.

Wichtigkeit der Metaphysik überhaupt.

Es ist ein mißliches Unternehmen, etwas zum Lobe einer Sache zu sagen, über welche, wie man glaubt, der Genius der Menschheit das Anathema ausgesprochen hat. Indessen, da es nur Menschen waren, die diesem Genius ihre unmaßgebliche Meynung in den Mund legten; so dürfen wir es wohl wagen zu versuchen, ob wir bey vernünftigen Männern mit der schlichten Wahrheit nicht eben so viel ausrichten können, als vermeynte Geniusverwande mit ihren genialischen Unwahrheiten.

Jede Angelegenheit des Lebens hängt überhaupt an den metaphysischen Kenntnissen von jenen Besonderheiten der Dinge, die sich nicht wahrnehmen lassen. Nicht das Sinnliche, das Wahrnehmbare; nicht das, was man sehen, hören, riechen, schmecken, betasten und spüren kann: sondern das Haben und Nichthaben, die Vereinigung, Größe und Vollkommenheit, das in einander Bestehen der Theile, die Harmonie und Schönheit, die Kräfte und deren

Gesetze, ihre Wirkungen, und deren Möglichkeit und Wirklichkeit, die Verhältnisse und Lagen der Dinge, — kurz metaphysische Objekte sind es, welche die Gegenstände unsrer Liebe und Unlust, unsrer Hoffnung und Furcht, unsrer Erwartungen, Vorsätze, Wünsche und Unternehmungen, im privat und öffenlichen Leben, seyn können. Soll also das Menschenleben wohl gedeihen; so muß man sich der Wahrheit seiner metaphysischen Kenntnisse dieser Gegenstände versichern, das ist offenbar. Aber die Einsicht in diese Wahrheit, die Zuversicht auf sie, ist wie bekannt an Gründe, an Anordnung und Abwägung derselben gebunden. Allein, wenn Kenntnisse mit ihren gültigen und zureichenden Gründen zusammen stellen, nur so viel heißt als, sie wissenschaftlich, systematisch, oder vernünftig bearbeiten; so ist es außer Zweifel, daß, ohne im Besitze wissenschaftlicher metaphysischer Kenntnisse zu seyn, unser Lebensheil nicht geborgen seyn könne, daß es in der Hand des Zufalls sey, und dieß zwar gegen unsern Willen; indem wir

wollen und wollen müssen, daß es in unsrer eignen Gewalt sey, und daß wir Herrn unsrer Wohlfahrt werden.

Wenn wir denn auch von der Wißbegierde absehen, deren Befriedigung doch sicherlich an der Seeligkeit unsres Lebens keinen geringen Antheil hat; wenn wir davon absehen, daß sich diese Wißbegierde mit einer bloßen Kunde des Wahrnehmbaren der Diege nicht befriedigen läßt, sondern daß sie auch unumgänglich Kenntnisse der Verstandeswelt verlangt: so sind doch die noch übrigen unendlich vielen Bedürfnisse unseres Herzens und Gemüths nicht anders, als durch wissenschaftliche metaphysische Kenntnisse zu stillen möglich.

Meynt ihr, daß daraus nur die Nothwendigkeit metaphysisch-praktischer Kenntnisse folge? Keinesweges! Nennt ihr praktische Kenntnisse nur solche, die unsern Willen regieren? also Kenntnisse vom Guten und Bösen, und von dessen Zusammenhange? Wenn das ist, wie nennt ihr nun diejenigen Wahrheiten, ohne welche jene Kenntnisse weder überhaupt zu Stan-

de kommen, noch Haltung, Wahrheit, Leben und Einfluß erhalten können? Möget ihr sie theoretische oder spekulative nennen; so müßt ihr, auch nur bey einigen Nachdenken, eingestehen: daß alle jene praktischen Kenntnisse zuvor theoretisch und spekulativ seyn, oder wenigstens auf letztern als auf ihrem Fundamente ruhen müssen. Nehmt praktische Kenntnisse zum Beyspiel, welche ihr wollet! von Pflichten und Befugnissen, von Eigenthum, von Rechten darauf, von Zwecken und Mitteln, vom Nützlichen und Schädlichen, — und fragt euch, wie ihr zu den Kenntnissen dieser Willensgegenstände kommen könnet? und ihr werdet unsre Behauptung jedesmahl bestätiget finden. Wer die Theorie über den Menschen, über seine Natur, über die Natur seines Geistes, Herzens und Gemüths, über seine Menschlichkeiten und deren Quellen verschmäht, kann zwar manche praktische moralische Kenntnisse von Andern erlernen, kann sie auch wohl selbst bilden: aber sie erprüfen, sie sich begründen, und eine feste Gewißheit von ihnen verschaffen, das ist ihm durch-

aus unmöglich. Darum verlangt man auch mit Recht, daß der Gesetzgeber eines Staates zuerst die Menschen, welche er mit Gesetzen regieren will, die Stufen ihrer Kultur, ihr Genie, ihre Bedürfnisse, ihre Neigungen, ihre Gewerbe, ihr Land, ihr bewohntes Klima, ihre äußern Verhältnisse, von Grund aus studieren solle, ehe er zur Abfassung seiner Gesetze, des Praktischen, schreitet; — daß der Feldherr vorerst den Feind, seine Stärke, seine Hülfsquellen, seinen Muth, seine Lage, seine Absichten, — auskundschafte, bevor er den Plan zur Regierung seines Heeres entwerfe; — daß der Baumeister sich zuerst um die Kenntnisse der Materialien, ihrer Kräfte und Eigenschaften, kurz um die Theorie bewerbe, ehe er zur Praxis fortgehen will; — daß der Arzt den thierischen Körper überhaupt, und den, welchen er behandeln will, insbesondere, daß er die Natur jeder Krankheit, ihre Ursachen, ihren Sitz, daß er die Kräfte, die er zu Heilmitteln machen will, daß er den Seelenzustand des Kranken — erforsche, und sich richtige

spekulative Kenntnisse davon verschaffe, ehe er praktische Kenntnisse bilden, und sie in Ausübung bringen will; — daß der Erzieher — aber wozu Beläge zu einer so bekannten, ausgemachten Wahrheit häufen! es ist genug sie heraus zu heben, und der Grundsatz springt von selbst hervor: daß gründliche, vernünftige praktische Kenntnisse (welche durchaus metaphysischer Art sind) unumgänglich wissenschaftliche theoretische metaphysische Kenntnisse voraussetzen; daß alle gedeihliche sichere Praxis an spekulative disciplinirte Metaphysik gebunden sey.

„An eine spekulative Metaphysik? Es sey! sagt ihr, nur nicht an eine dogmatische!“ Nicht an eine dogmatische? was nennt ihr eine dogmatische Metaphysik? welches ist ihr Gegensatz? Etwa die undogmatische, die skeptische, die mit unentschiedenen Kenntnissen, das Spielwerk des Zweifelsgeistes? Nun damit würdet ihr euer Leben wenig erbauen; denn Zweifel ist Ungewißheit, Unruhe,

Pein. — Oder die kritische? Sagt die gründliche, die vernünftige, die aus statthaften Gründen beurtheilte, erprüfte, und darum für entschiedene Lehre und Dogma angenommene, disciplinirte, wissenschaftliche Metaphysik! Das ist euch nicht einerley? Dennoch ist wohl so viel klar, daß es eine solche kritische Metaphysik, welche eben so viel als eine dogmatische sagen will, seyn müsse, wenn sie unsrer praktischen Metaphysik zu derjenigen festen Grundlage dienen soll, die sie nöthig hat. Aber eine solche kritische Metaphysik könnet ihr nicht meynen; denn diese wäre, wie gesagt, der dogmatischen nicht entgegen gesetzt; und ihr behauptet doch: daß die spekulative, der praktischen Metaphysik zum Fundamente dienende, Metaphysik nicht dogmatisch seyn solle. Nun wir verstehen uns; ertönt doch jeder Winkel von den Dingen an sich, und von der Kritik, die der Einbildung sie zu kennen die Flügel beschnitten hat. Also, die nichtdogmatische Metaphysik ist euch diejenige kritische, welche uns — doch wohl

dogmatisch und entscheidend? — von dem Metaphysischen der Dinge, nur nicht wie es an sich ist, Belehrung gibt. Allein, eine solche kritische Metaphysik ist denn doch noch Metaphysik, Wissenschaft des Metaphysischen, des Wahrnehmbaren der Dinge? Freylich nur dieses Metaphysischen, nicht wie es an sich selbst ist! Laßt uns, um die Wichtigkeit einer solchen kritischen Metaphysik, und ihres Unterschiedes von der dogmatischen, recht ins Auge zu fassen, den Menschen nehmen wie er handelt! Er handelt im Vertrauen auf die spekulativ-metaphysische Kenntniß seiner Kraft, seines Vermögens; im Vertrauen auf die spekulativ-metaphysischen Kenntnisse von den Kräften der Dinge, die er zu behandeln vorhat, von den Fähigkeiten derselben, sich zu diesem und jenem Wirken stimmen zu lassen, von der Möglichkeit und vorhergesehenen Wirklichkeit ihrer Wirkungen u. s. w. Ob wohl der handelnde Mensch alle diese metaphysischen Sachen, so wie sie an sich sind, erkannt zu haben versichert seyn muß, wenn er

soll Vertrauen auf seine Kenntnisse von ihnen fassen, und handeln können? Ob er wohl glauben muß, nicht eher handeln zu dürfen, als bis er gewiß sey, seine Kenntnisse seyen entweder Kenntnisse des an sich Bestehenden, oder des nicht an sich Bestehenden? Ob er also wohl eben so glauben muß, seine Handlungen mit ihren Zwecken hängen an der Art kritischer metaphysischer Kenntnisse, als er zu glauben sich gedrungen findet, daß sie von wahren metaphysischen Kenntnissen abhängen? Man sollte meynen, wenn jene kritische, undogmatische Metaphysik ein natürliches Bedürfniß des Menschen wäre, so müßte er es eben so nöthig finden, vor seinem Handeln sich zu versichern, daß seine Kenntnisse kritisch, und nicht dogmatisch sind, als er es unausbleiblich nöthig findet, sich vor seinem Handeln zu vergewissern, daß die metaphysischen Kenntnisse, worauf er fußt, wahr sind. Dagegen kann man sicher alles auf die Wette setzen, daß er lachen und glauben werde, derjenige wolle ihn zum Besten

haben, der ihm anmuthen wollte, doch ja nicht eher zu einer Handlung einen Schritt zu wagen, als bis seine metaphysischen Vorkenntnisse der Dinge die Kritik ausgehalten haben; als bis es entschieden sey, daß er sich mit keinen dogmatischen, anmaßlich die Dinge an sich zu erkennen gebenden, Kenntnissen befange. — Ihr seht, wie unwichtig, sogar überflüssig jener Unterschied zwischen dogmatisch- und kritisch-spekulativer Metaphysik erscheint, wenn die Frage nach einer spekulativen Metaphysik, als einer unentbehrlichen Grundlage des Handelns und Lebens ist. Eine spekulative wahre Metaphysik der Dinge ist zum Leben unentbehrlich, die Möglichkeit und das Gedeihen aller Handlungen haftet an ihr, — das wissen wir einzig; ob sie aber eine dogmatische oder nicht dogmatische (oder, wie ihr diese nennt, kritische) Metaphysik sey? das gilt dem Menschen gleichviel.

Noch ein Wort! Sagtet ihr nicht: „die spekulative Metaphysik, die Lehre von dem Uebersinnlichen, sey die Wissenschaft der Dinge

an sich? dogmatische und spekulative Metaphysik sey eins und das nämliche? und die kritische spekulative Metaphysik sey nur eine von der Kritik unter die Phantome verjagte Wissenschaft, an deren Stelle eben die Kritik selbst, die Feindin aller spekulativen Metaphysik der Dinge, getreten sey?" Wenn das ist; so weiß man nicht, wie es mit euch steht. Vorhin waret ihr mit uns einig, — und ihr mußtet es wohl seyn, wenn ihr nicht der klärsten Wahrheit trotz bieten wolltet, — daß alle Praxis, und jede praktische metaphysische Kenntniß, unumgänglich spekulative metaphysische Kenntnisse der handelnden und zu behandelnden Kräfte, überhaupt des Uebersinnlichen der Dinge voraussetze; also eben diejenige Metaphysik, die ihr, als die Wissenschaft der Dinge an sich, den Phantomen beyzähltet? Wenn ihr nicht behutsamer, oder wahrer redet; so wird man an euch irre werden.

Die Bedürfnisse, vorzüglich die Hauptbedürfnisse eines guten Lebens, flößen vernünftigen Menschen Ernst ein; sie erwecken Liebe

und Eifer, sich mit ihnen zu beschäftigen, und sie vollkommen zu befriedigen. Das wird denn auch die spekulative Metaphysik thun, so lange es noch Menschen gibt, die den Vorurtheilen, der Gemächlichkeit, dem Partheygeiste — weniger Gewalt über sich einräumen, als der Würde einer vernünftigen Einsicht und Schätzung. Und ist unser Zeitalter wirklich so reich an philosophischen Köpfen, wie man vorgibt; so kann es nur ein leicht vorüber gehender Modeton seyn, der es hindert, daß jene Wissenschaft das ihr gebührende allgemeine Ansehn schon gegenwärtig genießt. Oder unsre Zeitgenossen müßten etwa den folgenden Generationen einen Beleg zu der Wahrheit zu überliefern gedenken: daß auch mächtige Geister von ein paar Trugschlüssen gefangen gehalten werden können, wenn sie auf einige Zeit vergessen, selbstständig seyn zu wollen.

Wichtigkeit der allgemeinen Kritik.

Das Schicksal der spekulativen Metaphysik, welches von ihrer Schätzung und Nicht-

schätzung abhängt, ist nur zufällig: jenes aber, welches sie von der Wissenschaft ihrer Disciplin, oder von ihrer Kritik, zu gewärtigen hat, ist wesentlich und von größrer Bedeutung. Wir haben schon bemerkt, daß zuweilen beyderley Schicksale gleichen Schritt halten, da nämlich, wo sich die Geringschätzung der Metaphysik von den Fehlern ihrer Kritik und Disciplin herschreibt. Was sie von Verächtern erfahren kann, die sich auf ihre Unbrauchbarkeit berufen, läßt sich ohne Mühe von ihr abwenden; denn ihr Einfluß ins Leben ist allseitig, alltäglich, handgreiflich, und kann deswegen auch dem gemeinsten Kopfe dargestellt werden. Allein der Nachtheil, welcher ihr aus einem Mangel an Kritik, oder, was eben so schlimm ist, aus einer täuschenden, unbestimmten, anmaßlichen Wissenschaft ihrer Disciplin zuwächst, hat einen tieferliegenden Grund, der sich nicht von jedem Auge entdecken, und von jedem Geiste heben läßt. Wie viele mögen der Nachdenkenden seyn, welche die Metaphysik als ein, bey allen Unternehmungen hervorgehendes Bedürf-

niß fest ins Auge fassen, und die durch diese Beschauung ein solches lebendiges und ausdauerndes Interesse an derselben bey sich unterhalten, wie man es nöthig hat, wenn man sich der strengen Arbeit ihrer Kritik unterziehen will? Wie viele sind deren, welche die Foderungen, die die Vernunft an eine Wissenschaft macht, einsehen und sich überzeugen, daß die Metaphysik eine unsichre Quelle der Weisheit sey, so lange sie jenen Foderungen keine volle Genüge thut? Wie viele sind fleißig, scharfsinnig, skeptisch, aufrichtig und muthig genug, die noch bestehenden Fehler der Metaphysik in allen Theilen aufzusuchen, sie sich einzugestehen, sie bis zu ihrer Hauptquelle, welche keine andere als der Mangel oder die Fehlerhaftigkeit einer Disciplin seyn kann, zu verfolgen? Und endlich wo sind die vielen Eingeweihten in der Kunst der pünktlichen Forschung und Prüfung, die da berufen sind, der Entdeckung, Reinigung und Anwendung der Kritik obzuliegen?

Der größre Theil der Gelehrten begnügt sich zu erlernen was gegeben ist. Und selbst

die wenigern Auserwählten halten sich meist in den Kreißen der besondern Wissenschaften, von denen sie Profeß machen. Gewöhnlich glauben sie, daß die Bildungsgrundsätze für diejenigen metaphysischen Kenntnisse, deren sie in ihren Wissenschaften benöthigt sind, aus dem Terrain ihrer Wissenschaften selbst hervorgehen, und bedenken nicht, daß es nur angewandte Kenntnisse seyn können, die sich da bilden und finden lassen; Kenntnisse also, deren Richtigkeit die Grundsätze ihrer Bildung schon voraussetzt, und die demnach diese Grundsätze weder selbst abgeben, noch dazu dienen können, sie von ihnen abzuziehen. Daher ist das Entdecken, Prüfen und Anordnen ihrer Kenntnisse ein auf gut Glück und ohne sichre Leitung unternommenes, selbsterschwertes Geschäft; sie beweisen und überzeugen weniger, als sie überreden und gewinnen; sie müssen Lehren zur Mode machen, die sie durch keine Principien der Wahrheit in ihrem eignen gebietenden Ansehn vorlegen können. Einige sehen das wohl ein; aber sie wissen sich selten zu berathen. Im Gedrän-

ge, worein sie der Skepticismus bringt, nehmen sie ihre Zuflucht bald zu Entschuldigungen mit der Ungunst der Natur, bald zu Appellationen an den gesunden Menschenverstand, bald zu dem Ansehn gewisser Obermeister der Gelehrten-Zunft, bald zu der Größe ihrer Parthey, bald zu andern Wissenschaften, die der Hülfe eben so wie die ihrigen bedürfen, bald zu unbestimmten Ausdrücken, zu Sophistereyen, zu Machtsprüchen, und wie die Sachen alle heißen. Die reine Ontologie und Kosmologie, und die reinen ästhetischen und praktischen Wissenschaften, welche sich das Ansehen geben, den übrigen angewandten Wissenschaften die ächten Grundsätze an die Hand zu geben, stehen theils bey ihnen in keiner Achtung, theils waren sie auch nicht geeignet, Glauben zu verdienen; und die Logik nach ihrem gewöhnlichen Zuschnitt war viel zu ohnmächtig, als daß sie die nöthige Hülfe hätte leisten können.

Der gemeine Fehler der Pfleger angewandter Wissenschaften besteht darinn: daß sie sich nicht überzeugt halten, wie daß alle ihre Wissen-

schaften metaphysischer Natur sind. Würden sie dieß voraussetzen, so müßten sie finden, daß sie eine allgemeine Kritik, eine Wissenschaft der Grundsätze, wonach alle Arten metaphysischer Kenntnisse zu bilden und zu beurtheilen sind, bedürfen, und daß es nur an dem Mangel, oder an der Unvollkommenheit einer solchen allgemeinen Disciplin liege, wenn ihre Wissenschaften, bey dem Aufwande von Fleiß und Scharfsinn, nicht gedeihen, und dem Hohne des Skepticismus entgehen wollten. Und wenn es denn auch zuweilen die verfehlte Anwendung dieser Kritik seyn sollte, was ihren Wissenschaften Blößen gibt; so können sie doch, im Besitz der Kritik, niemals in den Fall kommen, von dem Skeptiker auf dem Boden ihrer Wissenschaften ewig hin und her getrieben, ja wohl gänzlich davon vertrieben zu werden; indem sie alsdann ihr Recht der Anbauung durch sie dokumentiren können, und dem Skeptiker nur das wenigere Angebaute Preiß zu geben brauchen, was sie mit der Kritik nicht zu rechtfertigen vermögen.

Man kann dreust, ohne eine Widerlegung befürchten zu müssen, behaupten: daß die Gelehrten auf den Feldern ihrer Wissenschaften in gewisser Rücksicht nur noch Fremdlinge sind, und daß, wenn sie ein anderes glauben, sie nur in einem süßen Wahne stehen. Es ist gar nicht nöthig, den Beweis davon aus einer tiefen Kunde des Bestandes und der Schicksale ihrer Wissenschaften zu führen. Hat es auch der mächtige Skepticismus noch nicht werth gehalten, den Anbau dieser und jener Scienz in Anspruch zu nehmen; hat er auch sein Recht darauf bisher noch ruhen lassen: so kann man doch mit Zuversicht sagen, daß er es habe, und gegen sie zu seiner Zeit schon noch ausüben werde. Die Inhaber und Vorsteher der Wissenschaften dürfen also immer auf ihrer Huth seyn. Hier ist der schon oft berührte Beweis dazu in seiner Form.

Es ist nicht zu läugnen, daß wenigstens der größte Theil einer Wissenschaft aus m e t a p h y s i s c h e n Kentnissen bestehe; denn ohne diese würde sie eine bloße Kunde seyn. Eben

so unläugbar ist es auch, daß der Anbau solcher Kenntnisse nach gewissen Gesetzen vorgenommen werden müsse, wenn sie ein solches festes Gebäude werden sollen, dem der Skepticism nichts anhaben kann; denn metaphysische Kenntnisse sind mittelbar, sie können folglich nur vermittelst gewisser Schlüsse gebildet werden. Nun aber fragt man nach einer gültigen Wissenschaft dieser Disciplin-Gesetze überall vergebens. Die gewöhnliche Logik ist es nicht. In welchem Kapitel hätte uns denn diese auch nur eine leidliche Anweisung gegeben, nach welchen sichern Grundsätzen wir diese und jene Arten metaphysischer Kenntnisse bilden sollen? Ist sie doch noch so weit zurück, daß sie uns nicht einmahl einen erweislichen brauchbaren Begriff von einer wahren Kenntniß überhaupt geben kann. Und mit ihren Gesetzen des Widerspruchs und des Grundes, womit sie uns in der Wahrheitsforschung einzuweihen gedenkt, bringen wir es ja nie weiter, als die Denkbarkeit unsrer Kenntnisse zu entdecken, und nach letzten Gründen fragen

zu können. Die angewandten Logiken, welche man zuweilen unter dem Titel „Methodenlehren“ den Wissenschaften beyfügt, können, da die allgemeine Logik, worauf sie stehn, so hinfällig ist, auch nichts ausrichten. Und die schlechthin sogenannte Metaphysik mit ihren Theilen erwartet noch selbst eine Wissenschaft ihrer Rechtmäßigkeit und Disciplin; wie könnte sie also die Grundfeste der übrigen Wissenschaften abgeben! — Mangelt es also jeder objektiven Wissenschaft an den sichern Grundsätzen der Schlüsse, wodurch ihre metaphysischen Kenntnisse zu Stande gebracht werden müssen; so ist es ja wohl klar: daß diese Wissenschaften aufs Gerathewohl hingebaut, und vor Hinfälligkeit nicht gesichert, eine aufgesparte Beute des Skepticism sind. — Es wäre überflüßig, nach diesem Beweise noch jeder Wissenschaft insbesondre den Proceß zu machen. Die Sentenz trifft sie alle; und ist sie hart: so haben wir sie nicht zu verantworten, sondern der Beweis, oder diejenigen, auf welche es ankam, warum dieser Beweis noch immer gültig ist.

Sich nun aufs läugnen, auf den Schein der Unwissenheit dessen, was die Censur sagt, aufs Verläumden u. d. gl. legen zu wollen, würde unmännlich seyn, und zu gar nichts nützen. Lieber gemeinschaftlich auf den Standpunkt gestellt, von wo aus das allgemeine Bedürfniß der Wissenschaften, die Kritik ihrer metaphysischen Theile, sichtbar wird, und mit vereinten Kräften auf die vollkommne Befriedigung desselben hingearbeitet! Das ist unser billiger Wunsch, und unsre gerechte Bitte.

Die Kritik metaphysischer Kenntnisse ist also kein eigenthümliches Desiderat der Metaphysik im engern Verstande, wir meynen der reinen Ontologie und Kosmologie, der psychologischen Wesenlehre und der Theologie; sondern aller angewandten Wissenschaften. Wir bringen dieß besonders in Erinnerung, weil sonst Manche wohl glauben dürften, „es sey des Aufhebens einer solchen Kritik nicht werth, wenn sie ein bloßes Prolegomen für die Schulmetaphysik sey; denn alsdann gehören sie nur den strikten Philosophen an.“ Indessen würde denn doch

dieser Glaube, wenn auch seine Voraussetzung gültig wäre, sehr viel Unwissenheit und Pedanterey verrathen. Man würde nämlich voraussetzen: daß man in den übrigen Wissenschaften der reinen Ontologie und Kosmologie entbehren könne, daß sie nur müssige Wissenschaften seyen. Wir haben diesen Vorurtheilen der Geringschätzung schon oben begegnet, und es erhellte: daß, wäre jene Kritik auch nur zunächst ein Bedürfniß dieser zwey Wissenschaften, sie durch eben diese beyden einen glänzenden Einfluß auf alle übrigen angewandten Wissenschaften haben würde; weil keine von diesen einen sichern Schritt thun kann, ohne aus jenen die ächte vollständige Kenntniß von einem Dinge überhaupt, und von dem allgemeinen Zusammenbestande aller Dinge vorauszusetzen, und sie als ausgemachte Grundsätze an den Eingängen ihrer Wissenschaften, sey es nun ausdrücklich oder stillschweigend, aufzustellen. Oder ist irgend eine ihrer Wissenschaften, welche nicht von Dingen, von ihren Eigenheiten und Zusammenbestehungsarten handelt? Muß es also nicht

schon durch richtige, auf Kritik beruhende, metaphysische Schlüsse ausgemacht seyn, was von dem Metaphysischen der Dinge überhaupt gültig und nichtgültig ist, bevor man in den angewandten Wissenschaften das Metaphysische namentlicher Dinge, durch Nachahmung jener Schlüsse, bestimmen will? Muß man nicht, wenn die wissenschaftlichen Untersuchungen über das Metaphysische vorhandener Dinge, nicht aufs Unbestimmte gerichtet seyn sollen, die möglichen Arten des in Betrachtung kommenden Unwahrnehmbaren der Dinge aus der reinen Ontologie und Kosmologie ins Auge fassen, um die nöthigen Punkte, worauf die Untersuchung lossteuern muß, zu kennen, und somit in seine Forschungen Bestimmtheit, Ordnung und Vollständigkeit zu bringen? Und muß man nicht, aus diesen beyden Wissenschaften, richtige und helle Begriffe von den metaphysischen allgemeinen Eigenheiten der Dinge, zur Erbauung der Systeme von den besondern Dingen mitbringen, da sich diese Eigenheiten, eben weil sie meta-

physischer Art sind, nicht wahrnehmen, also die Begriffe von ihnen durch kein Wahrnehmen derselben berichtigen lassen?

Doch genug von der Wichtigkeit dieser zwey Theile der Schulmetaphysik; wer sie noch übersehen kann, mag immerhin ein wohlgelernter, sicherlich aber kann er nie ein philosophischer, oder welches einerley sagt, ein vernünftiger und gründlicher Gelehrter seyn: denn dieser muß durchaus die Bedürfnisse und vollständigen Bedingungen, welche andre Wissenschaften seiner Scienz darreichen müssen, oder er muß das vielfach verschlungene Band, wodurch seine Wissenschaft von andern abhängt, genau kennen, sonst ist er zu den Gründen seiner Scienz noch wenig vorgedrungen, und auf der Oberfläche beym Scheinen und Meynen stehen geblieben. Wer aber seine Hülfswissenschaft kennt, der schätzt ihren Wohlstand und die Mittel dazu.

Ueber die Wichtigkeit der zwey andern Theile unsrer Schulmetaphhsik haben wir nichts mehr zu sagen. So wie es gewiß ist, daß sie nur auf dem Wege der Spekulation erlangt werden

können, — und das mag die Kritik beweisen; — so darf man nur sagen: daß die psychologische Wesenlehre den Glauben an unsre Unsterblichkeit, und daß die Theologie den lautern Glauben an eine Gottheit und an ihr Daseyn zu begründen habe, einen Glauben, ohne dessen Hülfe der dürftige, abhängige, und zugleich bedachtsame Mensch nun einmahl sich keine helle Aussicht in die Zukunft, und also auch die Möglichkeit nicht, seinem aufgesteckten Ziele des Lebens mit getroster Zuversicht entgegen zu gehen, verschaffen kann, — nur noch dieß darf man in Erinnerung bringen, und es läßt sich wegen der Beurtheilungs-Gründe jener Vernünfteleyen über die Richtigkeit der Metaphysik und ihrer Disciplin getrost mit dem Ausruf schließen:

Sapienti sat!

Kritik der spekulativen Vernunft.

Natur und Umfang einer solchen Kritik.

I.

Natur derselben.

§. 1.

Die spekulative Vernunft.

Wir haben uns mit obiger Benennung eines Fehlers schuldig gemacht, welchen wir durch Erklärungen wieder gut machen müssen. Denn ohne diese Erklärungen wird man, aus jenem Namen, schwerlich einen ächten Begriff von unsrer Wissenschaft herausbringen. Indessen haben wir diesen Fehler mit Andern gemein; man erinnre sich nur an die Kritik der reinen Vernunft. Wir müssen aber noch bey

der Uebergabe unsrer Erklärungen höflich seyn und bitten, sie einstweilen günstig aufzunehmen; denn noch können wir den Leser zu nichts zwingen. Also:

Bey Vernunft denke man sich eigentlich und ohne Metapher die Geisteskraft, in wie fern sie eine Kenntniß von einem Unbedingten oder Vollendeten bildet. Sinn, Verstand und Besinnungskraft, deren Geschäft die Bildung einer solchen Kenntniß nicht ist, werden deswegen ihr an die Seite gesetzt.

Spekulativ ist die Vernunft, in wie fern sie eine solche Kenntniß von einem Unbedingten bildet, welche bloß zur Betrachtung (Spekulation) dieses Unbedingten dient. Diese spekulative Vernunft unterscheidet sich alsdann von der ästhetischen und praktischen Vernunft. Sie ist ästhetisch, wenn sie Kenntnisse eines solchen Unbedingten bildet, welches kein bloßer Gegenstand der Betrachtung, sondern ein Objekt des Herzens, einer Lust oder Unlust, kurz eines Gefühls ist. Und praktisch ist sie, wenn sie eine Kennt-

niß von einem solchen Absoluten bewirkt, welches weder ein bloßer Gegenstand der Betrachtung, noch des Herzens; sondern auch des Gemüths, des Wollens, der Begehrung oder Verabscheuung, ist.

Die eigenthümlichen Vernunfterzeugnisse sind also spekulative, ästhetische und praktische Kenntnisse, Vernunftkenntnisse genannt, welche demnach als solche ein und andres Unbedingtes, Absolutes, Vollendetes zu ihren Gegenständen haben, und folglich jederzeit metaphysische Kenntnisse sind. Mit solchen Vernunftkenntnissen verwechsele man nicht die vernünftigen (spekulativen, ästhetischen und praktischen) Kenntnisse. Diese sind nicht immer Vernunftkenntnisse, und brauchen es auch nicht zu seyn: sondern es sind entweder solche, welche letzte, zureichende, absolute, unbedingte Gründe von andern Kenntnissen abgeben; oder solche, welche aus dergleichen Gründen erweislich sind.

Die reine Vernunft bildet eigenmächtig, bloß innern Naturgesetzen folgend,

also frey von aller Stimmung und Nöthigung durch einwirkende Gegenstände, Kenntnisse von unbedingten Objekten. Solche von der reinen Vernunft geformte Kenntnisse heißen reine Vernunftkenntnisse. Sie sind bloße Gedanken, Ideen, womit man sich gewisse absolute Gegenstände nur denket. Man sagt von den Gegenständen solcher Gedanken: man habe sie bloß in Gedanken, in der Idee; man will damit nichts weiter sagen als: sie sind nicht vorhanden, sondern sie schweben nur vermittelst der Gedanken vor unserm Bewußtseyn.

Die empirische Vernunft aber ist in dem Bilden ihrer Kenntnisse den innern Geistesgesetzen nicht blos überlassen; sondern an Gegenstände, an deren Einwirkungen, und an die Erfahrungen (Empirie) von ihnen gebunden. Als empirische Vernunft wirkt sie also ihre Kenntnisse nicht frey; sondern gestimmt und genöthigt von Objekten. Der Geist erfährt Dinge heißt er erleidet Einwirkungen von ihnen, er wird in seiner Thätig-

keit der Kenntnißbildung von ihnen gestimmt. Die Kenntnisse der empirischen Vernunft heißen empirische Vernunftkenntnisse, oder Vernunft-Erkenntnisse schlechthin; mit ihnen erkennt man das vorhandene Unbedingte. Von den Gegenständen empirischer, Erfahrungs-Kenntnisse, oder der Erkenntnisse schlechthin, sagt man: sie geben sich uns zu erkennen, nicht wir denken sie uns. — Man vergesse nicht, daß hier noch pure Worterklärungen, Wortverständnisse gegeben werden sollen.

Nun noch einige metaphorische Bedeutungen des Worts Vernunft!

Die erste: Vernunft ist die Geisteskraft, in wie fern sie übersinnliche, besser mittelbare, metaphysische Kenntnisse überhaupt zuwege bringt; also nicht bloß die eine Art solcher Kenntnisse, die wir vorhin Vernunftkenntnisse nannten. In dieser Bedeutung befaßt sie also auch den Verstand und die Besinnungskräfte, und wird bloß dem Sinne an die Seite gestellt, in wie fern er unmit-

telbare Kenntnisse, Wahrnehmugen, bildet. Weil man die Vernunft für die oberste unter den Geisteskräften, die sich mit metaphysischen Kenntnissen beschäftigen, ansieht; so hat man geglaubt, nur sie nennen zu müssen, wenn man von den solche Kenntnisse bearbeitenden Geisteskräften reden wollte.

Die zweyte: Vernunft ist der Inbegriff metaphysischer Kenntnisse selbst. Dieser Wortverstand setzt den ersten, so eben angeführten Wortsinn voraus; ihm zufolge nimmt man das Produkt für die Kraft, von welcher es kommt.

Die dritte: Vernunft ist der Inbegriff vernünftiger (systematischer, wissenschaftlicher, gründlicher) Kenntnisse. Vernunft in diesem Verstande begreift also theils solche Kenntnisse, welche unbedingte Bewährungsgründe andrer abgeben, theils solche in sich, welche von jenen bewährt sind.

Die vierte: Vernunft ist der Inbegriff vernünftiger Grundsätze, Principien, Axiome, kurz solcher Kenntnisse, wel-

che zureichende, letzte Wahrheitsgründe abgeben. In diesem Wortverstande bezeichnet also Vernunft nur einen Theil von den vernünftigen Kenntnissen, die vorhin zusammengenommen Vernunft hießen. — Man hat eine von den drey letzten Bedeutungen des Worts Vernunft im Sinne, wenn man von einem Menschen behauptet: er habe viel Vernunft. Indessen will man auch zuweilen nur damit sagen: er habe eine leichte, vielumfassende Beurtheilungskraft.

Wenn wir nun von einer Kritik der spekulativen Vernunft reden; so nehmen wir das Wort Vernunft in metaphorischer Bedeutung, und verstehen darunter: eine Kritik sowohl der Geisteskräfte, von welchen metaphysische Kenntnisse gebildet werden, als auch der metaphysischen Kenntnisse selbst, und zwar derjenigen metaphysischen Kenntnisse, welche bloß zur Betrachtung (Spekulation) der Dinge dienen. Die Kritik wird es also mit der Vernunft in der eigentlichen Bedeutung dieses Worts, und mit der ihr eignen

Art metaphysischer Kenntnisse, nicht allein zu thun haben; mit welchen Geisteskräften und Arten metaphysischer Kenntnisse noch außerdem? kann hier noch nicht die Frage seyn.

§. 2.

Was Kritik der spekulativen Vernunft sey?

Die metaphysischen Kenntnisse, deren Inbegriff wir also Vernunft nennen, sind mittelbare Kenntnisse, die das Nichtwahrnehmbare der Dinge zum Gegenstand haben. Die unmittelbaren Kenntnisse, womit wir unser Kennen der Dinge anfangen, sind die Kenntnisse des Wahrnehmbaren, (in den Sinn Fallenden, Demonstrablen, Offenbaren;) sie heißen Wahrnehmungen. Von diesen Wahrnehmungen müssen wir dann zur Bildung der andern, mittelbaren, also der metaphysischen Kenntnisse fortschreiten. Ist nun dieses Fortschreiten möglich? oder, ist es uns überhaupt möglich, metaphysische Kenntnisse zu bilden? sie als Gedanken, und als Erkenntnisse zu bilden?

Die Möglichkeit solcher Kenntnisse hängt an Bedingungen; denn sie sind, wie gesagt,

mittelbare Kenntnisse. Welches sind diese Bedingungen? Können wir sie erfüllen?

Das Bilden metaphysischer Kenntnisse ist ein Fortschreiten, ein Schließen; Hauptbedingungen dieses Schließens sind sicherlich Schlußgesetze oder Grundsätze. Haben wir nun dergleichen? sind sie fest und sicher? sind sie anwendbar? und wie sind sie es? welche, und wie viel Arten metaphysischer Kenntnisse lassen sich, mit Hülfe derselben, formen? lassen sie sich unter allen Umständen, oder nur unter gewissen Voraussetzungen nach jenen Gesetzen bilden? und, wie weit reichen wir mit solchen Kenntnissen im Erkennen der Dinge? wie weit können wir, mit denselben, die Dinge unserm Bewußtseyn darstellen?

Die Wissenschaft, welche uns diese Fragen befriedigend auflösen soll, heißt Kritik überhaupt. Man kann sie also angeben für

„Die Wissenschaft der Beurtheilung, ob? „was für? wie viel? und wie? wissen„schaftliche metaphysische Kenntnisse uns „Menschen möglich sind.

Will man eine kürzere, aber unbestimmtere Erklärung, so sage man: sie ist „die Wissenschaft der Disciplin einer gültigen Metaphysik“.

Und da denn, wie wir oben zeigten, alle Wissenschaften metaphysischer Natur sind; so kann man auch sagen: die Kritik ist die Wissenschaft der Disciplin aller übrigen (objektiven) Wissenschaften.

Bey Disciplin denke man an eine Bildung nach gültigen Gesetzen, an eine ächt regelmäßige Zucht.

Eine diesen ähnliche unbestimmtere Erklärung von der Kritik wäre es auch, wenn man sie als die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Kenntnisse, oder des menschlichen Erkenntnißvermögens vorstellte. Diese Erklärung läßt sich mit Hülfe der erstern sehr wohl rechtfertigen, besonders wenn man hinzusetzt „von den Grenzen der menschlichen metaphysischen Kenntnisse, oder des metaphysi-

schen Erkenntnißvermögens des Menschen".

Unter der Kritik der spekulativen Vernunft versteht man nun die Wissenschaft der Disciplin spekulativer, bloß zur Betrachtung der Dinge dienender, metaphysischer Kenntnisse, oder spekulativer Wissenschaften. Und wollten wir die Erklärungen häufen, so könnten wir auch wohl noch folgende geben: sie ist die Wissenschaft von dem regelmäßigen Gebrauche der Seelenkräfte in der Bildung und Beurtheilung spekulativer metaphysischer Kenntnisse; oder: die Wissenschaft von den Grenzen, von der Disciplin, von den Gesetzen des Gebrauchs unsrer Geisteskräfte in der Bildung und Beurtheilung spekulativer metaphysischer Kenntnisse. Doch es mag bey der erstern sein Bewenden haben.

Man faßt eine Sache durch ihre Gegensätze am besten; wir müssen also auch einer Kritik der ästhetischen, und einer Kritik der praktischen Vernunft gedenken. Jene

soll uns die Disciplin metaphysischer ästhetischer Kenntnisse, von Gegenständen des Herzens, der Lust und Unlust, des Gefallens und Mißfallens, kurz metaphysischer das Herz oder die Gefühlkraft stimmender und rührender Kenntnisse, bekannt machen; die Kritik der praktischen Vernunft aber die Disciplin metaphysischer praktischer Kenntnisse, von Gegenständen des Willens oder Gemüths; demnach solcher metaphysischen Kenntnisse, welche die Willenskraft stimmen, sie regieren, oder ihr zu Regeln und Gesetzen dienen können. Jene ist also auch die Wissenschaft der Disciplin aller ästhetischen Wissenschaften; und diese, die Kritik der praktischen Vernunft, ist die Wissenschaft der Disciplin aller praktischen Scienzen. Wir können gegenwärtig bey diesen beyden Kritiken nicht verweilen; aber es ist an sich klar, daß auch sie Bedürfnisse sind, und daß, wo sie fehlen, eben so wenig eine ästhetische und praktische Wissenschaft gedeihen könne, als eine spekulative Wissenschaft, wo man mit der Kritik der spekulativen Vernunft noch nicht im reinen ist.

Anm. 1. Man gebraucht auch wohl den Ausdruck Kritik in einem andern Sinne, und bezeichnet damit eine Schätzung, Würdigung und Prüfung litterarischer Arbeiten und vorkommender Aeußerungen. Da wir aber für diese Sache einen andern Ausdruck haben, der sie besser bezeichnet, nämlich das Wort Censur; so finden wir keinen Grund, es hierin nicht mit Herrn Kant zu halten, und den Ausdruck Kritik für die angegebene Wissenschaft zu bestimmen. Wir läugnen darum nicht, daß eine treffende Censur sich an die Kritik halten müsse; sondern nur, daß diese schon jene selbst sey. Hieraus sieht man auch, daß man eine Kritik censiren könne. Recensionen sind Erzählungen von litterarischen Produkten mit Censur verbunden; ohne diese Censur sind sie bloße litterarische Relationen.

Anm. 2. Anstatt des Namens „Kritik der Vernunft“ scheint auch der Name „Wis-

senschaftslehre“ nicht unpassend zu seyn; denn jene Kritik ist, wie wir oben erinnerten, die Wissenschaft der Disciplin objektiver Wissenschaften. Man hätte sie alsdann von der Wissenschaftskunde zu unterscheiden, und sich außerdem noch zu hüten, etwa nur an eine Lehre von den Ansprüchen, welche die Vernunft an eine jede Wissenschaft in Absicht der Vollständigkeit, Anordnung und durchgängigen Begründung ihrer Theile macht, zu denken. Indessen würde die Benennung nur gut seyn, um damit die Kritik der Vernunft überhaupt zu bezeichnen; zur Benahmung der Theile aber, nämlich einer Kritik der spekulativen, der ästhetischen, und der praktischen Vernunft, ingleichen einer Kritik der reinen und empirischen Vernunft, würde sie sich wohl nicht gebrauchen lassen. Ob übrigens der Erfinder jenes Namens die Aufgaben der Wissenschaft, nach deren bester Benennung wir uns umsehen, richtig und

vollständig gefaßt habe? ist eine Frage, die wir hier nicht beantworten können.

Anm. 3. Daß die Wissenschaft, die wir suchen, von der Theorie des Vorstellungsvermögens, welche wir in der vorigen Abhandlung als einen besondern Theil der psychologischen Naturlehre aufgeführt haben, weit unterschieden sey, werden wir an einem andern Orte zu zeigen eine schicklichere Gelegenheit finden. Hier mag es genug seyn bloß zu bemerken, daß die Probleme, welche jene Theorie aufzulösen hat: ob es nämlich eine Vorstellungskraft gebe? nach welchen ursprünglichen Gesetzen sie wirke? oder welche Natur, welches ursprüngliche Vermögen, und welche Fähigkeit ihr zukomme? welche Arten von Vorstellungen, als reine zerstreute ursprüngliche Gedanken, aus dieser ihrer Natur entspringen? wie sie, zufolge dieser ihrer reinen Produkte abzutheilen sey? — von ganz andrer Art seyen, als jene,

welche die Kritik zu beantworten hat; und daß die letztre die Auflösung von jenen Aufgaben schon voraussetze.

II.

Eintheilungen der Kritik.

§. 3.

Kritik der reinen und empirischen spekulativen Vernunft.

Die Kritik der reinen spekulativen Vernunft hat uns die Disciplin bloßer spekulativer metaphysischer Gedanken und Ideen von der zu denkenden Verstandeswelt; hingegen die Kritik der empirischen spekulativen Vernunft die Disciplin spekulativer metaphysischer Erkenntnisse von der vorhandenen Verstandeswelt, die nöthige Belehrung zu geben. Die letztere Kritik stützt sich auf jene; sie muß also jener nachgehen. Der Unterschied zwischen beyden hat den hier vorausgesetzten Unterschied zwischen Gedanken und Erkenntnissen zum Grunde; nicht weniger

auch die Annahme: daß alle Erkenntnisse empirischen Ursprungs, oder nur durch Erfahrung mögliche Kenntnisse, seyen.

Anm. Die Aufgabe einer Kritik der spekulativen Vernunft überhaupt ist also in dem Problem einer Kritik der reinen Vernunft sehr unvollkommen aufgestellt. Denn einmahl kann auch eine Kritik der reinen Vernunft eine Wissenschaft der Disciplin metaphysischer ästhetischer und praktischer, folglich nicht bloß spekulativer, Kenntnisse seyn; zweytens ist die Kritik der reinen (spekulativen) Vernunft, wie wir eben bemerkten, nur ein Theil der uns nöthigen Wissenschaft, in welchem die Aufgabe, welche uns vorzüglich am Herzen liegt, nämlich die Frage nach der Disciplin unsrer metaphysischen Erkenntnisse, noch gar nicht zur Sprache kommt. Wollte man nun vollends das Problem einer Kritik der Vernunft in der Frage suchen: ob

und wie der reinen Vernunft metaphysische Erkenntnisse möglich sind? und wollte man die ganze Kritik eben darum eine Kritik der reinen Vernunft nennen; so würde man die Aufgabe einer solchen Wissenschaft ganz verfehlen. Zwar könnte man sich die Auflösung unsres Problems, wenn man es in dieser Frage vorlegen wollte, sehr erleichtern. Denn man brauchte alsdann keinen Schritt weit von der Frage abzugehen; indem sie die gesuchte Auflösung schon von selbst darböte. Man dürfte nämlich nur den Widersinn, der in der Frage liegt, zeigen; und dieser ergiebt sich beym ersten Anblick: „Wie ist es möglich, daß die reine Vernunft (welche, als solche, nur Gedanken formen kann,) auch Erkenntnisse bilde?“ Wer müßte nicht lächeln, wenn Jemand zu einer gründlichen Beantwortung dieser Frage große, weitläuftige Zurüstungen machen wollte? Allein, was hätte man mit

der Auflösung eines solchen Problems gewonnen? „Wohl! würde man sagen, unsrer Vernunft, in wie fern sie rein thätig ist, und sich allein an unsre Denknatur haltend Kenntnisse formt, kann uns zu keinen Erkenntnissen, sondern nur zu Ideen und Gedanken verhelfen: aber ist unsre Vernunft nicht auch an Erfahrung gebunden? muß sie nicht, nebendem daß sie sich an die Denkgesetze hält, auch von den Einwirkungen, die wir von Objekten erfahren, sich stimmen lassen? kurz, gibt es keine empirische Vernunft, und durch und mit ihr Erkenntnisse?" Offenbar ist diese Frage mit obiger Beantwortung nicht abgethan. Oder, wäre es nicht albern, wenn Jemand auf folgende Weise schließen wollte: „weil unsre reine Vernunft keine Erkenntnisse zu Stande bringen kann; so sind unsrer Vernunft überhaupt Erkenntnisse unmöglich?" Es bleibe dahin gestellt,

ob sich Jemand mit diesem Schlusse jemahls an der Vernunft versündigen könne; wir mußten ihn in Anregung bringen, wenn auch nur darum, damit das Problem unsrer Wissenschaft seine gehörige Deutlichkeit erhalte. — Uebrigens bedarf es kaum der Erinnerung, daß, in diesem Räsonnement über eine Kritik der reinen Vernunft, der Ausdruck Vernunft mehr in eigentlicher Bedeutung, für die unsre Kenntnisse von dem Unbedingten bildende Geisteskraft, genommen worden sey.

§. 4.

Reine und empirische Kritik der Vernunft.

Sehen wir auf die Quellen, woraus die Grundsätze einer Kritik abgeleitet werden können; so ergibt sich diese neue Eintheilung der Kritik. Die Gesetze der Disciplin lassen sich nämlich theils aus der Natur unsrer Kenntnisse und der sie bildenden Seelenkräfte; theils aus der Erfah-

rung abnehmen, — auf welche Weise? davon kann hier die Rede noch nicht seyn. Denjenigen Theil der Kritik, in welchem die Gründe der Disciplinar-Regeln bloß von der Natur unsrer Kenntnisse, und Seelenkräfte, also von innerlichen, a priori gegebenen Bedingungen zu bildender Kenntnisse, hergenommen werden, nennen wir die reine Kritik; den andern aber, dessen Regeln aus Gründen, welche in den uns nur durch Erfahrung bekannten, äußerlichen Bedingnissen der Kenntnißbildung liegen, zu bewähren sind, die empirische Kritik.

Daß die reine Kritik der empirischen vorangehen müsse, ist eine leicht begreifliche Folge aus dem Gesagten; desgleichen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur reine Kritik seyn könne: ob nicht auch ein großer Theil von der Kritik der empirischen Vernunft? ohne Zweifel; nur lassen sich die Gründe dieser Entscheidung in der Folge erst entwickeln.

Anm. Von der empirischen Kritik werden wir nur das Allgemeinste mitnehmen, denn

wir dürfen, durch ein zu großes Detail, die Einsicht in die Hauptpunkte der Disciplin nicht erschweren. Ihre speciellern Theile lassen sich füglich in die praktische Anthropologie, in die angewandte Logik, und auch in die, einer jeden objektiven Wissenschaft beyzufügenden, Betrachtungen über die besondern Bedingungen ihrer Kultur aufsparen.

§. 5.

Unangewandte und angewandte Kritik.

Wenn wir die Disciplingesetze für metaphysische Kenntnisse überhaupt, ohne Rücksicht auf nahmhafte Arten der Dinge, die sie zu ihren Objekten haben mögen, abhandeln; so befinden wir uns in der unangewandten Kritik der Vernunft. Beschäftigen wir uns aber mit Disciplingesetzen für metaphysische Kenntnisse von nahmhaften Dingen; so stehen wir in der angewandten Kritik. Man würde fehlen, wenn man glaubte, daß die erstere

bloß reine, und die letztere nur empirische Kritik seyn müsse.

Die unangewandte Kritik zerfällt wieder in eine allgemeine, und in eine besondere. Jene hat es mit den Disciplingesetzen metaphysischer Kenntnisse überhaupt; hingegen die besondere mit den Grundsätzen der Disciplin für besondere Arten metaphysischer Kenntnisse z. B. der Verstandes- der Vernunft-Kenntnisse u. a., zu thun; es mögen übrigens diese Kenntnißarten diese oder jene nahmhafte Dinge zu ihren Gegenständen haben.

III.

Hauptpunkte einer Kritik der spekulativen Vernunft.

§. 6.

Unsere metaphysischen Kenntnisse sind einer Disciplin fähig nur von Seiten

1. ihrer Bedeutung;
2. ihrer Anwendung, Realität oder Objektivität;

3. ihrer **Wahrheit**, Begründung, und der Gewißheit, die sie geben; und endlich
4. von Seiten ihres **Maaßes**.

Die Vollständigkeit dieser Angabe wird aus dem Folgenden erhellen.

A) Bedeutung der Kenntnisse überhaupt.

§. 7.

Worterklärung.

Die Bedeutung einer Kenntniß ist das Verhältniß derselben, als eines **Darstellungsmittels**, zu ihrem Gegenstande, als einer dem Bewußtseyn **darzustellenden Sache**. Die Frage nach der Bedeutung einer Kenntniß ist also die Frage: wie sich die Kenntniß, als eine vermeynbare Kopie, zu ihrem Gegenstande, als einem vermeynbaren Original, — oder wie sich eine Kenntniß gleichsam als Bild, zu ihrem Objekte, welches abgebildet seyn soll, verhalte?

Es ist zum Beweise dieser Erklärung genug, daß wir uns von einem solchen Verhält-

nisse einen Begriff bilden können und müssen. Wir bezeichnen dieß Verhältniß mit dem Ausdruck Bedeutung einer Kenntniß, weil, wie sich zeigen wird, die Ausdrücke Wahrheit und Realität oder Objektivität, auch zufolge des Sprachgebrauchs, etwas anderes bezeichnen.

1. Die Frage nach der Bedeutung läßt sich an alle, folglich auch an metaphysische Kenntnisse thun. Denn jedwede, auch selbst die einfache Kenntniß ist eine Vorstellung, d. h. eine Sache, welche von selbst dazu dient, Etwas, Gegenstand genannt, vor das Bewußtseyn zu bringen, es ihm darzustellen, vorzubilden. Das einstweilen vorausgesetzt, so ist klar, daß bey jeder Kenntniß gefragt werden könne: als was für ein Bild, als welche Kopie sie sich zu ihrem Objekt, welches sie dem Bewußtseyn darstellt, verhalte? d. h. welche Bedeutung sie habe?

2. Jede Kenntniß muß eine Bedeutung haben; denn eine jede ist ein Darstellungsmittel,

welches also zu seinem Darzustellenden in irgend einem Verhältnisse stehen muß.

§. 8.

Mögliche Arten der Bedeutung einer Kenntniß.

Es lassen sich nur zwey Hauptbedeutungen unsrer Kenntnisse denken:

1. Eine objektive Bedeutung. Eine Kenntniß, welcher diese Bedeutung zukommt, bringt ihren Gegenstand so vor das Bewußtseyn, wie er an und für sich selbst genommen ist oder besteht; sie ist eine reine Kopie, ein völlig getroffenes Bild ihres Objekts.

Einer Kenntniß mit dieser Bedeutung ist entgegen gesetzt

a. Eine Kenntniß, welcher diese Bedeutung mangelt. Eine solche Kenntniß muß aber denn doch eine Bedeutung haben; was für eine kommt ihr nun zu, wenn sie keine objektive hat? Eine gewisse, ich weiß nicht welche (vielleicht Scheinbedeutung), nur nicht die objektive. Läßt uns

dieß mit einem Worte so ausdrücken: sie hat eine nichtobjektive, oder negativobjektive Bedeutung; also ein widersprechender Gegensatz von der positivobjektiven Bedeutung, denn so kann man, um des Gegensatzes willen, die objektive nennen, in wie fern sie einer Kenntniß zukommt.

b. Eine Kenntniß, bey welcher es ungewiß bleibt, ob ihr die objektive Bedeutung eigen sey, oder ob nicht? Von einer solchen wollen wir sagen: sie habe eine zweifelhaft- oder skeptischobjektive Bedeutung. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Zweifelhaftigkeit sich nur auf das Haben oder Nichthaben der objektiven Bedeutung einer Kenntniß beziehe.

2. Eine subjektive Bedeutung. Eine Kenntniß, welcher diese Bedeutung zukommt, ist eine solche, welche ihren Gegenstand unserm Bewußtseyn so darstellt, wie und als was er uns ist und besteht, uns, die wir

von ihm eine Kenntniß haben und haben müssen, die wir nur ein solches Bild von ihm haben können, aber auch haben müssen, ihn also unserm Bewußtseyn nur so darstellen können, aber auch müssen.

Als Arten dieser subjektiven Bedeutung lassen sich denken

a. Eine unbedingte Bedeutung. Die Kenntniß, welche diese hat, stellt dem Bewußtseyn ihren Gegenstand dar, als was und wie er uns durch unsre Geistesnatur ist und seyn muß, als was und wie er uns darum seyn muß, weil unsre Kenntniß von ihm durch unsre Erkenntnißnatur uns nothwendig, und nur eine solche und keine andere ist.

b. Eine relative oder bedingte Bedeutung. Eine Kenntniß mit dieser Bedeutung bringt ihr Objekt so vor unser Bewußtseyn, wie es uns, den Vorstellenden, wegen äußerlichen Bedingungen, woran die Bildung unsrer Kennt-

niß von ihm gebunden ist, vorkommen muß.

Gegensätze der subjektiven Bedeutung können seyn

α) Die subjektive Scheinbedeutung. Eine Kenntniß mit einer solchen Bedeutung stellt uns ihren Gegenstand nicht vor, wie und was er uns ist. Die subjektive Scheinbedeutung ist demnach der Mangel der relativen Bedeutung einer Kenntniß, bey welcher man doch eine relative Bedeutung annimmt, kurz eine fälschlich angenommene relative Bedeutung.

β) Die zweifelhaft- oder skeptisch-subjektive Bedeutung. Sie findet bey einer solchen Kenntniß statt, bey welcher man ungewiß ist, ob ihr eine subjektive Bedeutung zukomme, oder nicht. Wie man darüber ungewiß seyn könne, wird sich eben daher ersehen lassen, wo-

her sich auch abnehmen läßt, wie man über die subjektive Bedeutung gewiß seyn kann.

§. 9.

Allgemeine Verhältnisse dieser Bedeutungen unsrer Kenntnisse.

1. Unsere Kenntnisse mit objektiver Bedeutung (§. 8. Num. 1.) haben sicherlich auch eine subjektive Bedeutung (§. 8. Num. 2.). Denn, bringt eine Kenntniß ihren Gegenstand so vor unser Bewußtseyn, wie und als was er für sich selbst genommen besteht; so bringt sie ihn auch vor unser Bewußtseyn, wie und als was er uns besteht. Es gilt also der Schluß von der objektiven Bedeutung einer Kenntniß auf ihre subjektive Bedeutung.

2. Allein, unsre Kenntnisse, denen wir eine subjektive Bedeutung zusichern können, haben darum, weil sie diese haben, noch keine objektive Bedeutung. Oder, es gilt kein umgekehrter Schluß von der subjektiven Bedeutung

der Kenntnisse auf ihre objektive Bedeutung; sondern ihre objektive Bedeutung bleibt, von da aus geschlossen, noch ungewiß, skeptisch (§. 8. Num. 1. b.). Kenntnisse, von deren subjektiver Bedeutung man zwar gewiß seyn kann, aber nicht von ihrer objektiven Bedeutung, heißen Kenntnisse mit bloß subjektiver Bedeutung.

3. Man kann demnach auch keinen gültigen Schluß von der subjektiven Bedeutung einer Kenntniß auf ihre nichtobjektive Bedeutung machen.

4. Eine Kenntniß, deren objektive oder nichtobjektive Bedeutung zweifelhaft ist (§. 8. Num. 1. b.), kann bey alle dem eine subjektive Bedeutung haben; oder, es *gilt* der Schluß nicht: weil die objektive Bedeutung einer Kenntniß zweifelhaft ist; so ist alle Bedeutung dieser Kenntniß zweifelhaft.

5. Eine Kenntniß mit einer subjektiven Scheinbedeutung kann für uns keine objektive Bedeutung haben; bey ihr bleibt also diese objektive Bedeutung nicht einmal zweifelhaft.

§. 10.

Der mit der Bedeutung der Kenntnisse unzertrennliche Charakter.

1. Der Hauptcharakter, welcher den Kenntnissen, die eine objektive, oder nichtobjektive, oder eine subjektive Bedeutung haben sollen, zugleich eigen seyn muß, ist ihre Unveränderlichkeit, ihre unabänderliche Bestimmtheit. — Denn, so wie eine Kenntniß anders, also ein anderes Bild von ihrem Gegenstande seyn kann, als sie ist; so kann sie ihren Gegenstand dem Bewußtseyn weder darstellen wie er an sich ist, noch wie er an sich nicht ist, noch auch was und wie er uns ist: weil, wenn sie veränderlich und anders bestimmbar ist, durch sie ihr Gegenstand als ein andrer dargestellt werden kann, als welcher er ist; und jeder Gegenstand ist doch sicherlich nur der Gegenstand, der er ist, und kein andrer, nur der Gegenstand, welcher er an sich, oder für uns ist.

2. Der Hauptcharakter derjenigen Kenntnisse, die eine Scheinbedeutung haben sollen,

muß also zugleich eine abänderliche Bestimmtheit derselben seyn. Daraus ist denn auch klar: daß der mit der zweifelhaftsubjektiven Bedeutung einer Kenntniß verbundene Charakter die Zweifelhaftigkeit der Bestimmtheit dieser Kenntniß seyn müsse.

3. Allein, diejenige Kenntniß, welcher eine zweifelhaftobjektive Bedeutung zukommt, muß den Charakter einer zweifelhaften Bestimmtheit nicht an sich tragen: weil eine Kenntniß mit zweifelhaftobjektiver Bedeutung denn doch eine ausgemachte subjektive Bedeutung haben kann, welche letztere Bedeutung, wie wir eben (Num. 1.) zeigten, ohne eine unabänderliche Bestimmtheit der Kenntniß durchaus nicht statt findet. — Es gilt also kein Schluß von der zweifelhaftobjektiven Bedeutung einer Kenntniß auf die abänderliche Bestimmtheit dieser Kenntniß.

4. Aber der Schluß von der zweifelhaften Bestimmtheit einer Kenntniß auf ihre zweifelhaftobjektive Bedeutung ist eben so gültig, wie der auf ihre zweifelhaftsubjektive Bedeutung.

Eine Kenntniß mit positiv- und negativ-objektiver Bedeutung muß unabänderlich seyn, weil ihr Objekt für sich dasjenige ist, oder nicht ist, was es ist, oder nicht ist. Hingegen eine Kenntniß mit subjektiver Bedeutung muß unabänderlich bestimmt seyn, weil die Quelle, woraus diese Kenntniß fließt, unabänderlich ist. Also, die Kenntniß mit unbedingtsubjektiver Bedeutung muß unabänderlich seyn, weil die Geistesnatur es ist; die Kenntniß mit relativsubjektiver Bedeutung darum, weil es die äußerlichen Bedingungen der Kenntnißbildung sind.

Wenn demnach die Bedeutung einer Kenntniß, aus dem von ihr unzertrennlichen Charakter der unabänderlichen Bestimmtheit erschlossen werden sollte; so müßte die unabänderliche Bestimmtheit einer Kenntniß von ihrem Gegenstande her ersehen werden, wenn man ihr, dieser Kenntniß, eine positiv- oder negativ-objektive Bedeutung zusichern wollte. Demnach müßte der Schluß so lauten: weil das Objekt an und für sich dieses

ist; so ist die so bestimmte Kenntniß von ihm unabänderlich diejenige, die sie als Bild von ihm seyn soll, oder eine solche, die sie als Bild von ihm nicht seyn soll. — Wenn dagegen einer Kenntniß eine subjektive Bedeutung aus ihrer Unabänderlichkeit zugesichert werden sollte; so müßte diese ihre, der Kenntniß, unabänderliche Bestimmtheit zuvor aus der Geistesnatur abgeleitet werden, ehe man von dieser Bestimmtheit auf die unbedingte subjektive Bedeutung der Kenntniß einen Schluß machen könnte; — und wollte man von der unabänderlichen Bestimmtheit der Kenntniß auf ihre relativsubjektive Bedeutung schließen: so müßte man vorher diese ihre Bestimmtheit aus den äußerlichen Bedingnissen ihrer Bildung abgenommen haben.

Was dann weiter daraus folgt, versteht sich von selbst, nämlich: daß man über die Art von Bedeutung einer Kenntniß, also ob sie eine objektive, oder eine unbedingte, oder eine relative Bedeutung sey, so lange nichts

entscheiden könne, bis man entweder mit den Gegenständen, oder mit der Geistesnatur, oder mit den äußerlichen Bedingnissen unsrer Kenntnisse im reinen ist; und daß man vor allem diesem den Kenntnissen, also auch wenn man sich zwar ihrer Unabänderlichkeit versichert hat, aber ohne die außerhalb den Kenntnissen liegende Ursache davon angeben zu können, bloß eine subjektive Bedeutung überhaupt zueignen könne.

Man sieht, wir schließen hier nur bedingter Weise. Wir wissen das sehr wohl, und unser Anspruch soll auch deswegen hier nicht weiter, als auf die bedingte Gültigkeit unsrer Folgerungen gehen.

§. 11.

Nothwendigkeit einer Kritik der Bedeutung unsrer Kenntnisse.

Da nun einmal die Bedeutung unsrer Kenntnisse von uns befragt werden muß, — weil wir unsre Vorstellungen, als Darstellungsmittel, von ihren Gegenständen, als von dem

Darzustellenden, unterscheiden müssen, folglich ihr Verhältniß zu einander nicht unberührt lassen können: — so ist es ein unumgängliches Geschäft einer allgemeinen Propädevtik der Wissenschaften, dergleichen die Kritik seyn soll, auszumachen, welche von den möglichen Bedeutungen wir unsern Kenntnissen zusichern können? unter welchen Bedingungen, und aus welchen entscheidenden Gründen wir es vermögen? wie weit wir also in der Bildung und Prüfung unsrer Kenntnisse in Rücksicht ihrer Bedeutung zu kommen im Stande sind? folglich, vor allen Dingen diese Bedeutung von andern Formen unsrer Kenntnisse gehörig zu unterscheiden; damit nicht trügerischer Weise von dem Mangel der einen Form auf den Mangel einer andern geschlossen werde, und dadurch unsre Kenntnisse nicht etwa in einen unverdienten übeln Kredit kommen, und von ihrem eigenthümlichen Ansehn, und von ihrer Wohlthätigkeit verlieren mögen. Wer da suchet, was nicht zu finden ist, wird wenigstens eben so übel daran seyn, als derjenige,

welcher zu haben glaubt, was er nicht hat, noch haben konnte, und welches er alsdann, wenn er seinen Betrug bemerkt, scheel und mißtrauisch ansieht, oder ohne weitern Grund, als sich unter falschen Voraussetzungen betrogen zu haben, wegwirft, und doch nicht entbehren kann.

B) Die Realität der Kenntnisse überhaupt betrachtet.

§. 12.

Worterklärung.

Die Realität einer Kenntniß ist ihre Dienlichkeit zur nähern Bestimmung eines vorkommenden Objekts. Oder: sie ist die Anwendbarkeit der Kenntniß auf einen Gegenstand; — oder auch: der Gebrauch derselben zum Kenntlich machen einer Sache (res); kurz ihr objektiver oder konstitutiver Gebrauch. — Zum Beyspiel diene die Kenntniß des Eigenseyns. Fragt man nach ihrer Realität, so will man wissen:

ob, und auf welche Gegenstände (res) diese Kenntniß angewandt werden könne und müsse? ob also, und welcherley Gegenstände durch diese Kenntniß als Eigenheiten vorzustellen seyen?

Aus dieser Worterklärung muß es schon einleuchtend seyn: daß sich die Realität bloß bey abstrakten, Allgemein-Kenntnissen befragen lasse. Denn, wenn man fragen will, ob eine Kenntniß anwendbar sey? so muß man andere Kenntnisse voraussetzen, womit diejenigen Gegenstände vorgestellt werden, bey welchen eben gefragt werden kann: ob auf sie und zu ihrer nähern Bestimmung jene Kenntniß angewandt werden könne und müsse? Allein, zum Beweise dieses Satzes wär' es auch schon hinreichend gewesen zu sagen: daß eine Kenntniß, die sich bloß zum Vorstellen ihres, und keines andern Gegenstandes gebrauchen läßt, bey welcher also keine Frage nach einer Anwendbarkeit möglich ist, eine einzelne, individuelle Vorstellung; hingegen eine

solche, welche nicht bloß zum Vorstellen ihres, von ihr unmittelbar vorgestellten, Gegenstandes, sondern auch zum Vorstellen noch andrer Objekte dienen kann, eine allgemeine Kenntniß sey.

Muß man nun einräumen, daß es Allgemeinkenntnisse in Menge gebe, wodurch vorkommende Objekte bestimmter vorgestellt werden können; so muß man auch die Nothwendigkeit der Frage nach ihrer Realität, Objektivität, oder Anwendbarkeit zugeben. Es kann folglich keinen Allgemeinbegriff geben, bey welchem der Frage auszuweichen wäre: ob, und mit welchem Rechte er anwendbar sey? ob, und mit welchem Rechte er auf diese Art von Gegenständen bezogen werde?

Man setzt der Realität einer Kenntniß ihre Idealität entgegen. Unter der letztern denkt man sich — negativ — den Nichtgebrauch derselben zur Bestimmung eines Objekts, und dann gewöhnlich auch zugleich — positiv — ihren bloß logischen, regulativen Ge-

brauch, d. h. ihre Anwendung zur bloßen Anordnung und Bestimmung unsrer Kenntnisse.

Anm. Daß man also doch ja bey einer reellen, objektiven Kenntniß weder an eine Uebereinstimmung derselben mit ihrem Gegenstande, noch auch daran denke, daß sie, nicht bloß einen gedachten, sondern einen vorhandenen Gegenstand vorstelle. Jene Beschaffenheit einer Kenntniß ist, wie gezeigt wurde, ihre Bedeutung; und durch die letztere Beschaffenheit wird eine Kenntniß zu einer Erkenntniß. Sollte man die Ausdrücke Realität und Objektivität für dasjenige, was sie hier bezeichnen sollen, nicht passend genug finden, — wiewohl sie ganz nach ihrem Wortverstande genommen werden *); so müssen wir bit-

*) Es würde ungereimt seyn zu sagen: eine Kenntniß hat Realität und Objektivität heißt, sie hat einen Gegenstand, den sie vorstellt; denn daß sie diesen hat, wird schon damit gesagt, daß sie eine Vorstellung und Kenntniß sey.

ten, wenigstens wenn wir sie gebrauchen, an nichts anders dabey zu denken, als an die Anwendbarkeit der Allgemeinbegriffe.

§. 13.

Folgerungen.

1. Die berechtigte Realität einer Kenntniß hat eine Synthesis, eine Anschließung und Begreifung derselben zur Folge.

Denn, so wie es recht ist, einen Allgemeinbegriff auf einen Gegenstand anzuwenden; so kann und muß diese Vorstellung mit derjenigen zusammengefaßt und begriffen werden, mit welcher jener Gegenstand, worauf die Anwendung geschieht, vorgestellt wird. Durch diese Synthesis und Anschließung entsteht alsdann ein zusammengesetzterer, bestimmterer Begriff von dem Gegenstande. So entsteht der Begriff, womit man sich eine Lust als eine Eigenheit der Seele vorstellt, aus der Synthesis des Allgemeinbegriffs vom Eigenseyn und der Vorstellung von der Lust.

Es ist gar nicht nöthig, daß diese Synthesis jedesmahl die Handlung des Urtheilens sey, so daß die Zusammensetzung des Begriffs allererst durch das Urtheilen zu Stande komme. Diese Synthesis kann eben so wohl, und eben so oft ein bloßes Begreifen seyn, also eine unvorsätzliche Handlung des Geistes, ein uns unbewußter Naturschluß (den man von einem logischen Schlusse wohl unterscheiden muß), so daß wir den dadurch entstandenen Begriff in uns schon vorfinden, und ihn erst durch die Handlung des Urtheilens in ein Urtheil auflösen können. Im letztern Falle bilden wir analytische, im erstern aber, wo die Zusammensetzung des Begriffs allererst durch das Urtheilen zu Stande kommt, synthetische Urtheile. Daraus folgt nun freylich

Einmahl: daß die Möglichkeit eines solchen analytischen Urtheils, worin ein Allgemeinbegriff zum Prädikate gemacht wird, eine Synthese, ein Begreifen, einen Naturschluß, schon voraussetze; aber auch

Zweytens: daß die Frage nach der Realität unsrer Allgemeinbegriffe durch die Frage nach der Möglichkeit und Berechtigung synthetischer Urtheile nicht vollständig und bestimmt aufgestellt werde, aus dem schon angeführten Grunde: weil die Synthesis nicht immer, ja vielleicht in den wenigsten Fällen, eine Handlung des Urtheilens ist. Inzwischen wollen wir damit nicht läugnen, daß eine vorgegangene Synthesis dadurch, daß man den Begriff, bey dessen Bildung sie vorgenommen worden, in ein Urtheil auflöst, zur Prüfung dargestellt werden könne. Allein so viel ist doch immer klar, daß alsdenn ein solches Urtheil kein synthetisches Urtheil genannt werden könne; da es ja vermittelst einer Analyse zu Stande gebracht wurde. Und wollte man auch ein solches Urtheil ein synthetisches nennen, so wären alle unsre Urtheile synthetischer Art, und der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen würde ganz über den Haufen fallen.

Wir müssen auch noch bemerken: daß nicht alle Synthesen die Folgen einer berechtigten Realität der Allgemeinbegriffe seyen. Die Handlung des Geistes, wodurch die Theile einer Wahrnehmung vereiniget werden, ist auch eine Zusammensetzung der Vorstellungen, aber offenbar keine aus der Realität einer dieser Theilvorstellungen zu folgernde Synthese. Und doch können auch solche Wahrnehmungen in (Wahrnehmungs-) Urtheile aufgelöst, und zu der Prüfung dargestellt werden: ob die bey ihrer Bildung vorgegangenen Synthesen ihre Richtigkeit haben? Allein, aus der Realität gewisser Theile derselben können, wie gesagt, diese Synthesen durchaus nicht berechtiget werden.

Hieraus ist es einleuchtend: daß die Frage nach der Realität unsrer Kenntnisse nicht einmal mit der Frage nach der Möglichkeit gültiger Synthesen ganz einerley sey; weil sich nämlich auch nach der Gültigkeit gewisser Synthesen fragen läßt, bey welchen die Frage nach einer Realität gar nicht statt finden kann.

2. Die Realität oder Objektivität einer Kenntniß ist von ihrer Bedeutung sehr weit unterschieden. Jene läßt sich nur bey Allgemeinbegriffen erfragen; die Bedeutung aber bey allen Arten von Vorstellungen. Die Bedeutung betrifft das Verhältniß einer Vorstellung zu dem Gegenstande, den sie selbst geradezu vorstellet; die Realität aber das Verhältniß einer Vorstellung zu dem Gegenstande einer andern Vorstellung, und auch zu dieser andern Vorstellung selbst, nämlich ihre Anwendbarkeit zur nähern Bestimmung eines solchen Gegenstandes, und ihre Verbindung mit der Kenntniß, welche diesen Gegenstand geradezu zu ihrem Objekte hat. — Man kann in der Unterscheidung dieser bey Kenntnissen vorkommenden Punkte nicht streng genug seyn; und es läßt sich leicht zeigen, daß, ohne sie in ihrer Klarheit festzuhalten, kein Friede in der Philosophie, wir wollen gar nicht einmal sagen in der Philosophen-Republik, denkbar sey. Die Geschichte der Philosophie mag es lehren, wie oft

man gegen diesen klaren Unterschied verstoßen hat, und wie geläufig der Schluß, z. B. von der Zweifelhaftigkeit der objektiven Bedeutung einer Kenntniß auf ihre zweifelhafte Realität, oder auf den Mangel derselben, geworden ist; obgleich nichts klärer seyn kann, als daß die Realität und die objektive Bedeutung einer Kenntniß unter sich gar nichts gemein haben, und auch nicht in der entferntesten Verbindung stehen. Wir können gewiß seyn, daß eine Kenntniß, z. B. von dem Vorhandenseyn, auf diese und jene Objekte anzuwenden sey, ohne vorher nöthig zu haben, auf die Bedeutung unsrer Vorstellungen von diesen Objekten und von dem Vorhandenseyn Rücksicht zu nehmen, ja ohne überhaupt in der Realität einer Kenntniß, weder vor noch nach ihrer Anwendung, eine Veranlassung zu der Frage nach der Bedeutung dieser Kenntniß zu haben. Also noch einmahl, man hüte sich, bey dem objektiven Gebrauche oder der Realität einer Kenntniß an einen solchen Gebrauch derselben zu denken, vermittelst dessen sie ihren oder einen andern Gegenstand

etwa so darstellen sollte, wie er an sich selbst bestehen mag, oder mit einem Worte an ihre Bedeutung.

§. 14.

Gattungen reeller Kenntnisse.

Unsere Allgemeinbegriffe, nach deren objektiver Anwendung gefragt werden muß, sind von dreyfacher Gattung, sie sind nämlich entweder empirische, oder reine, oder imaginarische Allgemeinbegriffe. Wir verlangen, daß man diese Eintheilung einstweilen gelten lasse; hier, wo es nur noch ein Verzeichniß unsrer kritischen Untersuchungen gilt, darf diese Foderung nicht abgewiesen werden.

Die empirischen Allgemeinbegriffe sind solche, die wir aus einzelnen Erfahrungskenntnissen bilden, z. B. Hauß, Baum, Apfel. Die reinen aber sind solche, welche unser Geist unabhängig von Einwirkungen der Objekte, oder unabhängig von einem Erfahren oder Erleiden ihrer Eindrücke, also bloß nach seinen eignen ursprünglichen, Naturgesetzen in

uns zu Stande bringt. Dahin dürfen wir vielleicht alle metaphysischen Allgemeinbegriffe rechnen, also z. B. die Begriffe vom Eigenseyn und Haben, vom Möglichseyn, vom Vorhandenseyn u. s. w.

Wir glauben, es sey schon hier der schickliche Ort, einer wichtigen Abtheilung dieser Urbegriffe zu gedenken, wir meynen ihrer Eintheilung in formale und materiale.

Formale Urbegriffe sind solche, womit man sich Formen d. h. Bestehungs- Seyns- oder Bildungs- Arten gewisser Bestandtheile vorstellt, z. B. die Vorstellung vom Raume, von Eigenseyn, Haben, Vereintseyn u. s. w.

Materiale Urbegriffe sind aber diejenigen, womit wir uns eine Materie, einen Stoff, ein Bestehendes, ein Bildbares, einen und andern Bestandtheil der Dinge, vorstellen, z. B. die Vorstellungen von Wesen, Kräften, Ursachen; — wiewohl diese Begriffe nicht bloß materiale, sondern schon zusammengesetzte (konkrete) Vorstellungen sind, und aus mate-

rialen und formalen Theilvorstellungen bestehen, wie die Folge ausweisen wird.

Hiebey nur noch die Bitte: daß man bey formalen Vorstellungen doch an Vorstellungen, und nicht, wie es so häufig geschieht, an Formen der Vorstellungen, oder an Formen des Geistes denken möge; und so bey materialen Vorstellungen nicht an Materie der Vorstellungen, sondern an eine Art von Vorstellungen selbst, an solche nämlich, welche dem Bewußtseyn eine Materie als Gegenstand darstellen. Wir werden diese Erinnerung, die sich freylich von selbst zu verstehen scheint, in unsern Forschungen doch sehr nöthig haben, und mehrmahlen auf sie zurückkommen müssen.

§. 15.

Aufgaben der Kritik in Betreff der Realität.

Nächst der Unterscheidung der Objektivität unsrer Kenntnisse von dem bloß regulativen Gebrauche, und von der Bedeutung derselben; und nächst der nöthigen Abtheilungen der Kenntnisse, nach deren Realität gefragt werden kann,

sind für die Kritik in Betreff der Realität noch folgende Aufgaben übrig:

1. überhaupt aus triftigen Gründen zu urtheilen, ob unsern Allgemeinbegriffen Realität zukomme, oder nicht? Hierauf im Bejahungsfalle

2. insbesondere zu zeigen

a. worauf die Realität der empirischen Kenntnisse,

b. worauf die Objektivität imaginarischer, und

c. worauf die Objektivität unsrer reinen Allgemeinbegriffe überhaupt gegründet sey — Theorie der allgemeinen Realität. — Zu dem Ende müssen

α) zuvörderst diese Urbegriffe bestimmt und vollzählig vorgelegt werden, — von welcher Foderung die Kritik nicht so, wie bey den empirischen Allgemeinbegriffen entbunden werden kann; — hiernächst muß

β) gezeigt werden, worauf diese reinen Begriffe insbesondere anzuwenden sind,

— Theorie der speciellen Realität; — und zuletzt müssen auch

γ) die Bedingungen entwickelt werden, unter welchen diese ihre specielle Realität statt findet.

Anm. 1. Wenn es eine unauflösliche Aufgabe für den menschlichen Geist seyn würde, die empirischen Allgemeinbegriffe vollzählig, und in ihre Klassen gebracht, vorzulegen, und die Realität derselben in Specie zu zeigen; so ist es dagegen eine unnachlaßliche Foderung an die Kritik, die reinen Allgemeinbegriffe, deren allgemeine und specielle Anwendbarkeit dargethan werden soll, sämmtlich, bestimmt und in ihrer natürlichen Ordnung aufzuzählen. Die Kritik würde sonst, woran doch am mehrsten gelegen ist, weder die specielle Realität dieser Urbegriffe, noch die Objektivität der empirischen Allgemeinbegriffe überhaupt, — indem diese an den Beweis von jener gebunden ist, —

abhandeln, und also an Vollständigkeit, — ein Haupterforderniß einer Wissenschaft, — nicht den mindesten Anspruch machen können. Allein, diese Foderung ist auch nicht so überschwenglich, wie jene Aufgabe; denn die Urbegriffe, welche als solche die Natur des menschlichen Geistes zur Quelle haben, müssen in der Seele eines Jeden liegen, sie müssen da immer angetroffen, und aus den übrigen Kenntnissen herausgehoben werden können; auch kann ihre Anzahl, in Vergleichung mit den empirischen Kenntnissen, nicht beträchtlich seyn.

Anm. 2. Die Objektivität der Urbegriffe im Allgemeinen darzuthun, ist vielleicht weniger schwierig, als die specielle Anwendbarkeit derselben auf Arten der Objekte zu erweisen. So möchte es z. B. leichter seyn, die Anwendung des Begriffs von Wirkung auf Gegenstände im Allgemeinen zu rechtfertigen, als zu ergründen,

was für Arten von Gegenständen es sind, worauf sich dieser Begriff zunächst anwenden läßt. Und doch muß der Metaphysik an der Rechtfertigung dieser speciellen Anwendbarkeit vorzüglich gelegen seyn; denn, was nützt es, im Allgemeinen zu wissen, daß solche Begriffe reell sind, wenn man noch alle Augenblicke Gefahr laufen kann, — da sie doch nicht auf alle Arten von Objekten bezogen werden können, indem viele derselben kontradiktorisch sind, — sie entweder unberechtigt zu gebrauchen, oder ihres Gebrauches wegen im Zweifel zu bleiben?

§. 16.

Wichtigkeit der Lehre von der Realität unsrer Kenntnisse.

Die Wahrnehmungen, also die Kunde, abgerechnet entspringen alle übrigen Kenntnisse durch einen objektiven Gebrauch unsrer Urbegriffe. Dieß läßt sich erweisen, hier aber nur noch bittweise voraussetzen. Das denn also

angenommen, so ist klar: daß die Frage nach der Gültigkeit unsrer sämmtlichen metaphysischen Kenntnisse der Dinge, nur aus der Lehre von der Realität unsrer Urbegriffe entschieden werden könne. Denn alle unsre Kenntnisse, welche keine Wahrnehmungen sind, gehören in das Gebiet der Metaphysik. Wenn nun unsre metaphysischen Vorstellungen von den Dingen den größten und wichtigsten Theil unsrer Kenntnisse ausmachen, worüber kein Zweifel seyn kann; so folgt unwidersprechlich: daß die Gültigkeit und Zuverlässigkeit unsrer brauchbarsten und mehresten Kenntnisse, auf der Lehre von der Objektivität unsrer reinen Geistesbegriffe beruhe. Diese Lehre ist aber ein Antheil der Kritik unsrer Kenntnisse; denn sie ist eine logische Wissenschaft, die aber weder die Logik oder Wahrheitslehre selbst ist, — indem sich die Realität unsrer Kenntnisse von ihrer Wahrheit sehr weit unterscheidet, wie aus dem Folgenden erhellen wird, — noch auch die psychologische Naturlehre, indem diese es nur mit dem Ursprung unsrer Kenntnisse aus der Natur des

Geistes zu thun hat, aber Ursprung der Kenntnisse, wie sich von selbst versteht, ihre Objektivität noch nicht ist.

C) Die Wahrheit der Kenntnisse überhaupt betrachtet.

§. 17.

Erklärung.

Die Wahrheit einer Kenntniß ist ihre unabänderliche Bestimmtheit, oder ihre Unabänderlichkeit, ihr sich schlechterdings nicht ändern lassen.

Ein Beweisgrund dieser Erklärung ist von den logischen Schlüssen hergenommen. Man ist von jeher darüber einig gewesen, daß man durch logische Schlüsse zur Einsicht der Wahrheit kommen könne und werde. Die Vorder- oder Grundsätze solcher Schlüsse werden als wahr und unabänderlich vorausgesetzt, und man schließt und folgert, wenn man diese Sätze an die Schlußsätze anschließt, um durch diese ihre Zusammenstellung das Verhältniß von bey-

derley Urtheilen zu bestimmen. Der Erfolg davon kann kein anderer seyn als, die Einsicht der Unabänderlichkeit der Schlußsätze aus ihren Verhältnissen zu den schon für unabänderlich bestimmt angenommenen Vorder- oder Grundsätzen. Diese unabänderliche Bestimmtheit der Schlußsätze ist also einzig die gesuchte Wahrheit (vgl. den folgenden §.).

Außerdem ist auch die Unabänderlichkeit eine besondere Form, nach welcher bey den Kenntnissen gefragt werden kann. Sie ist eine besondere, und zugleich sehr wichtige Form derselben; denn von ihr hängt die Festigkeit und Unzweifelhaftigkeit alles unsres Wissens und Glaubens ab. Wir sind nur *alsdann* sicher, daß Gegenstände diese und keine andern sind, wenn es ausgemacht ist, daß unsre Kenntniß von ihnen nur so und nicht anders bestimmt seyn können, also daß sie unabänderliche Kenntnisse sind. Es verdient demnach diese Form unsrer Kenntnisse in besondre Betrachtung gezogen, herausgehoben, und mit einem eignen

Namen bezeichnet zu werden. Das konnte bey keinem Volke lange unbemerkt bleiben; man mußte frühzeitig ein Wort dafür in der Sprache schaffen. Daß man nun aber in der That sie mit dem Namen Wahrheit habe belegen wollen, ist nicht nur aus der obigen Erinnerung, sondern auch aus einem überall dafür geltenden Gegensatz derselben zu ersehen; wir meynen aus der Zweifelhaftigkeit der Kenntnisse. Kenntnisse, die uns für zweifelhaft gelten, sind uns noch nicht wahr, und die uns für wahr gelten, sind uns nicht mehr zweifelhaft. Eine zweifelhafte Kenntniß ist aber eine solche, bey welcher zwey Fälle in Absicht ihrer Bestimmtheit statt finden, der Fall, daß sie so, und der Fall, daß sie anders bestimmbar sey; folglich ist das Gegentheil davon die unabänderliche Bestimmtheit derselben, welche keine andre Bestimmung, keine Aenderung zuläßt. Also hatte man unläugbar bey dem Ausdrucke Wahrheit (die Wahrung, Dauer) die Unabänderlichkeit der Kenntnisse im Sinne.

Anm. Wir bleiben mit gutem Vorbedacht bey dem Ausdruck Unabänderlichkeit und unabänderliche Bestimmtheit, wenn wir die Wahrheit erklären wollen, und enthalten uns des Ausdrucks Nothwendigkeit gänzlich. Denn es ist zwar sicher, daß eine unabänderlich bestimmte Kenntniß nothwendig sey; aber es ist nicht umgekehrt richtig, oder: nicht jede nothwedige (in uns sey es woher es wolle nothwendig gewordene) Kenntniß von einem Gegenstande ist unabänderlich bestimmt; indem an die Stelle einer solchen nothwendig gewordenen Kenntniß eines Objekts eine anders bestimmte von ihm zu bilden nothwendig seyn kann. Das ist so gewiß, daß man ohne Bedenken sagen kann: Jede in uns vorkommende Kenntniß ist, so bald sie in uns vorkommt, in uns irgendwodurch nothwendig geworden; darum aber läßt sich nicht behaupten, daß auch jede derselben wahr sey.

§. 18.

Worin Wahrheit nicht bestehe.

Man hat die Wahrheit in allerley andern Formen gesucht und zu besitzen vermeynt, nur nicht in derjenigen, welche sie in der That ist. Wir würden diesen Vorwurf nicht machen, wenn die Sache nicht von äußerster Wichtigkeit wäre, und man sich nicht die Miene gäbe, schon zu wissen, was auf Pontius Pilatus Frage zu antworten sey, da man es doch nicht weiß; wenn man nicht, gleichgültig gegen die ächte Erklärung, fortgefahren hätte, auf seine unrichtigen Begriffe von Wahrheit fortzubauen. Wir sprechen hier bloß gegen die Eigenliebe und Unredlichkeit, und tadeln die menschliche Unwissenheit und Schwäche eben so wenig, als wir einer vielleicht mühlosen Entdeckung ein Verdienst unterschieben wollen. Aber, war es nicht unredlich vorzugeben, man wisse was Wahrheit sey, man kenne den Weg zu ihr, man sey geübt ihn zu durchlaufen, man könne ihn Andern zeigen; — und doch zu wissen, daß man kei-

nen erweislichen, sondern nur einen beliebigen Begriff dem Worte Wahrheit untergeschoben habe? und doch zu wissen, daß man nur so etwas Wahrheit nenne, was man entweder leicht, oder gar nicht finden konnte, was wohl aber Niemand wissen wollte, und seiner Natur getreu nicht suchen konnte, wenn er nach Wahrheit fragte? Denn man höre, was Wahrheit seyn sollte!

1. „Wahrheit ist, sagt man, die Uebereinstimmung der Theile einer Kenntniß unter sich selbst; oder, die Folge davon, sie ist die Gereimtheit der Merkmale, welche zusammen den Gegenstand der Kenntniß ausmachen. Das ist logische innerliche Wahrheit". — Das ist bloße Gedenkbarkeit, schlichte innerliche Gedenkbarkeit, ein bloßes so bestimmt seyn können einer Kenntniß, sie für sich selbst genommen; aber keine Wahrheit. Oder, würde man nicht aufsehen, wenn Jemand Grundsätze herbeyziehen und einen Schluß bilden wollte, um daraus einzusehen,

ob die Kenntnißtheile, die man in dem Begriff von einem hölzernen Stuhle zusammen gefaßt hat, unter einander übereinstimmen, oder nicht? Das einzusehen bedarfst du keines Schlusses, würde man sagen; dazu ist eine simple Gegeneinanderhaltung der Theilvorstellungen deines Begriffs hinreichend. So ist es: Theilkenntnisse lassen sich zusammendenken, mit ihnen läßt sich ein Gegenstand vorstellen, er ist durch sie gedenkbar, wenn sie unter sich verträglich sind; aber ist ihr Gegenstand nun auch schon wahr gekannt? Setzet anstatt der Vorstellungen von Tisch und hölzern, die Theilvorstellungen von Tisch und marmorn, und ihr habt einen andern Begriff von einem Tische, welcher, so wie sein Gegenstand, eben so denkbar ist, als der vorige. Ist nun ein Tisch hölzern, oder marmorn? Ist euer Begriff von ihm wahr; so müßt ihr aus ihm sagen können: daß er der, und durchaus kein andrer, Gegenstand sey. Eure Begriffe von ihm sind aber noch unbestimmt, es ist noch keiner von beyden wahr; es ist nur

möglich, daß einer von beyden wahr sey. — Denket ferner, wie leicht es wäre, Wahrheit zu erforschen und wahre Kenntnisse zu erlangen, im Fall es dabey auf weiter nichts ankäme, als die Denkbarkeit unsrer Begriffe auszumitteln; im Fall es nur darauf abgesehen wäre z. B. dem Begriffe von Gott die Denkbarkeit und Abwesenheit des Widerspruchs zuzusichern, um gewiß zu seyn, daß wir mit diesem Begriff einen Gott kennen, wahr erkennen, und mit Zuversicht behaupten können, „das ist Gott, und nichts anders," — und nicht bloß, „so läßt sich ein Gott denken".

2. Wahrheit einer Kenntniß soll ferner ihre und ihrer Theile Verträglichkeit mit andern Kenntnissen seyn". Man hätte eben sowohl sagen können: sie sey die Verträglichkeit des Objekts einer Kenntniß mit den Objekten andrer Kenntnisse; denn wo jene Verträglichkeit statt findet, da muß auch diese angenommen werden, und wo diese ist, da ist auch jene. Diese Wahrheit nennt man die logische äußerliche Wahrheit

einer Kenntniß, weil man, wenn man sie finden will, aus der Kenntniß heraus und zu andern Kenntnissen, welche mit ihr zusammen gehalten werden müssen, hinüber gehen muß. Allein, man hat hier abermals die Wahrheit mit der Denkbarkeit, und zwar mit der äußerlichen Denkbarkeit einer Kenntniß verwechselt. Beyde sind aber weder einerley, noch fallen sie zusammen. Zwar ist es richtig, daß eine wahre Kenntniß innerliche und äußerliche Gedenkbarkeit haben müsse; aber umgekehrt hat eine Kenntniß, der die, innerliche und äußerliche Gedenkbarkeit zukommt, noch keine Wahrheit. Die Gründe sind die vorigen. Nehmt die Kenntniß von dem Daseyn eines Gottes; die Verträglichkeit derselben mit andern Kenntnissen wird man ihr leicht zugestehen: aber wird man es deswegen, weil sie nicht die andern Kenntnisse und diese nicht sie aufheben, für wahr halten, daß ein Gott vorhanden sey? Offenbar ist mit der Einsicht in diese äußerliche Gedenkbarkeit der Kenntniß nichts weiter gewonnen, als die Einsicht in die

Möglichkeit, daß diese Kenntniß wahr sey, so daß also nur der Schluß von der äußerlichen Gedenkbarkeit einer Kenntniß auf die Möglichkeit ihrer Wahrheit, aber nicht auf ihre Wahrheit selbst gilt; oder vielmehr, die äußerliche Gedenkbarkeit ist selbst nichts anders, als die äußerliche Möglichkeit der Wahrheit.

3. Weiter sagt man: „die Wahrheit sey die Uebereinstimmung einer Kenntniß mit ihrem Gegenstande; und zwar sey das die objektive (reelle) Wahrheit“. — Ihr getraut euch also, aus den Vordersätzen eurer Schlüsse die Einsicht zu gewinnen, daß die Schlußkenntniß mit ihrem Gegenstande übereinkomme? Das wäre offenbar vergeblich; und doch nehmet ihr für ausgemacht an, daß uns die Schlüsse zur Einsicht der Wahrheit verhelfen können. Es scheint, diese Widerlegung eines Wahrheitsbegriffs hätte sich schon lange von selbst anbieten sollen, so hervorspringend ist sie aus eurer Logik.

Nicht genug! wenn ihr diese Erklärung gelten lasset; so ist die Erforschung der Wahrheit, folglich all' euer Philosophiren und Systematisiren, entweder ein an sich vergebliches Unternehmen, das ihr bloß zum Spiele und zum Blendwerk vornehmet, oder ihr dreht euch dabey in einem ewigen Zirkel herum. Denn es gibt alsdann nur zwey Fälle; nämlich entweder sucht ihr die Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Kenntniß mit ihrem Gegenstand, so wie er an sich seyn mag; oder in der Uebereinstimmung derselben mit ihrem Objekte, so wie es uns ist. Nennt jene die transcendente, und diese die immanente Wahrheit der Kenntnisse.

Wollt ihr die transcendente Wahrheit einer Kenntniß erforschen; so habt ihr nur Einen Weg dazu, nämlich diesen: das Objekt für sich genommen mit der Kenntniß, die ihr von demselben habet, zu vergleichen, und nachzusehen, ob Original und Bild zusammentreffen und mit einander übereinkommen? Könnt ihr das? Ihr müßtet, um

es zu können, von dem Gegenstande, so wie er an sich ist, neben jener Kenntniß, deren Wahrheit erforscht werden soll, eine andere Kenntniß voraus haben, von welcher es schon für sich gewiß wäre, daß sie ihr Objekt, so wie es an sich ist, dem Bewußtseyn darstelle. Alsdann müßtet ihr den mit dieser Kenntniß vorgestellten Gegenstand an sich, mit dem Gegenstande, so wie er durch diejenige Kenntniß dargestellt wird, nach deren Wahrheit ihr erst fraget, in Vergleichung bringen. Habt ihr nun die zu einer solchen Vergleichung nöthige Kenntniß von dem Objekt an sich schon voraus? Wenn ihr sie hättet, und wissen könntet, daß sie eine solche Kenntniß sey; so wär es euch ja niemals Noth, nach der Wahrheit irgend einer Kenntniß zu fragen. Aber ihr wißt wohl, daß es bey jeder Vorstellung noch zweifelhaft ist, ob sie ihren Gegenstand dem Bewußtseyn so darstelle, wie er an sich seyn mag, oder ob nicht? Deswegen eben fragt ihr nach ihrer Wahrheit. Ihr könnet es euch nicht bergen, daß ihr bloß die Vorstellung

von einem Objekt in eurer Gewalt habet; daß aber sie nicht meldet, ob sie mit ihrem Gegenstande übereinstimme, oder nicht; daß ihr Objekt selbst vor euer Bewußtseyn nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst eurer Kenntniß von ihm, trete; daß also bey einer jeden Vorstellung die Frage unvermeidlich sey: ob sie mit ihrem Gegenstand übereinstimme, oder nicht? Die Wahrheit, so wie ihr sie im Sinne habet, ist also ein unmögliches Ziel eurer Bemühungen, sie ist ein ewig fliehender Schatten; und es ist klar, daß eure Anstalten sie zu fahen bloße Spiegelfechtereyen seyn können.

Aber die immanente Wahrheit, die Uebereinkunft einer Vorstellung mit ihrem Objekt so wie es uns ist, diese ist doch wohl erforschlich? Hier gibt es Alternativen. Entweder, ihr nehmet ein jedes Objekt einer Kenntniß für eine Erscheinung (wie ihr es nennt): — alsdann muß euch aber auch jede Kenntniß wahr seyn: denn durch die Art eurer Kenntniß ist euch der Gegenstand dieß so erscheinende Objekt, und kein anderes; und wie könnte es fehlen, daß die Kenntniß mit dem er-

scheinenden Objekt übereinstimme, da sie selbst es so erscheinend macht? Und was weiter? Daß es alsdann durchaus keine falschen Kenntnisse gebe; daß alle Scheinvorstellungen wahre Kenntnisse wären; daß die Einsicht der Wahrheit keiner Erforschung bedürfte; daß kein Widerspruch zweyer Kenntnisse gegen die Wahrheit der Einen zeuge u. s. w. — Oder, ihr laßt jene Voraussetzung nicht gelten, sondern wollet, daß nur derjenige Gegenstand eine Erscheinung sey, welcher von keiner falschen oder Schein-Kenntniß vorgestellt wird, der folglich durch eine wahre Vorstellung als ein solcher und kein andrer vor dem Bewußtseyn erscheint. Ihr seht, es sind nur diese zwey Fälle gedenkbar. Aber, ist es auch noch nöthig, euch auf den armseligen Zirkel, in dem ihr euch im letztern Falle herumdreht, aufmerksam zu machen? „Eine Kenntniß ist wahr darum, weil und in so fern sie eine Erscheinung, und keinen Scheingegenstand, vor das Bewußtseyn bringt; und sie bringt ihr Objekt als eine Erscheinung, und als keinen Scheingegenstand, zum Be-

wußtseyn, weil und in so fern sie wahr ist; demnach, die Kenntniß ist wahr, weil und in so fern sie wahr ist; sie stimmt mit ihrem Objekt als einer Erscheinung überein, weil und in so fern sie es als eine Erscheinung und nicht als Scheinobjekt vorstellt; und sie stellt es als eine Erscheinung vor, weil und in so fern sie mit ihm als einer Erscheinung übereinstimmt". Spiegelfechterey! — Müssen wir die Wahrheit einer Kenntniß vorher wissen, ehe wir sagen können, daß sie ihren Gegenstand als eine Erscheinung, und nicht als bloßen Scheingegenstand, vorstelle, und daß sie mit ihrem Objekt als einer Erscheinung übereinstimme; so ist ja kein Zweifel mehr, daß diese Uebereinstimmung die Wahrheit nicht selbst seyn könne.

Doch wir irrten uns vielleicht, als wir behaupteten: daß man die Uebereinstimmung einer Kenntniß mit ihrem Objekt an sich, nur durch eine (schlechthin unmögliche) Vergleichung zwischen beyden finden könne. Wie, wenn wir also räsonirten: „Unsere Erfahrungskenntnisse — und vielleicht sind alle unsere Kenntnisse von Erfahrung, — stimmen mit den

Empfindungen der Seele *); diese Empfindungen mit den Eindrücken, und diese Eindrücke mit den Gegenständen, welche sie machen, überein. Das ist so wahr, als gewiß es ist, daß so wie der Effekt, so die Ursache desselben seyn müsse. Nun ist es aber ein ausgemachter Grundsatz: wenn Eines von mehreren unter sich selbst übereinstimmen, den Gliedern mit einem Dritten übereinkommt; so stimmen alle diese Glieder unter sich überein. Demnach ist es wohl unbezweifelt: daß unsre Kenntnisse mit ihren Objekten übereinstimmen. Hier wären wir also am Ziele der Ueberzeugung von der transcendenten Wahrheit unsrer Kenntnisse, ohne daß wir eine Vergleichung zwischen unsern Vorstellungen und ihren Objekten angestellt haben. — Laßt uns sehen, ob wir nicht eben darum, weil wir diese

*) Oder Erfahrungen der Seele, d. h. mit den Stimmungen, welche unsre Vorstellungskraft durch das Afficiren der einwirkenden Objekte empfängt, und von welchen Stimmungen die Arten und das Maß ihrer (der Vorstellungskraft) Thätigkeit, folglich auch die Arten und Quantitäten ihrer bewirkten Kenntnisse abhängen.

Vergleichung nicht vorgenommen haben, von jenem Ziele noch weit entfernt sind?

Wir läugnen jene Uebereinstimmungen nicht; sie finden sich auch bey andern Kräften. Wenn ein Körper auf einen andern wirkt, so erhält die Kraft des letztern eine Stimmung ihres Wirkens; es erfolgt in ihr eine in ihrer Art und in ihrem Maße bestimmte Thätigkeit, und daraus eine gewisse Wirkung z. B. eine Bewegung; und es ist nicht zu läugnen: daß jene Stimmung der Körperkraft mit dem einwirkenden Körper und mit seinem Einwirken, daß die Thätigkeit der Körperkraft mit ihrer erhaltenen Stimmung, und die Wirkung derselben mit ihrer Thätigkeit, daß folglich auch ihre Wirkung (die Bewegung) mit dem Körper, von dessen Einwirken sie herkam, übereinstimme. Aber was ist diese Uebereinkunft? Etwa eine Aehnlichkeit zwischen den Uebereinstimmenden? etwa eine solche wechselseitige Beziehung zwischen den Gliedern, durch welche die Art des Einen Gliedes uns die Beschaffenheit des andern anzeigen kann, so daß wir bloß die Art des Einen zu kennen brauchen, um zu wissen, daß

das andere von der nämlichen, oder wenigstens von einer bestimmt anzugebenden Art sey? Nicht im geringsten! Jene Uebereinstimmung ist keine Aehnlichkeit, keine Nämlichkeit, keine Gleichheit; der Schluß, den sie erlaubt, ist bloß dieser: weil das Eine mit dem Andern übereinstimmt; so muß, da die Beschaffenheit des Einen diese ist, das Andere (nicht eben die nämliche, sondern) eine solche Beschaffenheit haben, wie sie nöthig ist, wenn jenes erste Glied von diesem Andern seine Beschaffenheit erhalten sollte, oder überhaupt wenn es mit diesem andern übereinstimmen soll. Allein, was für eine Beschaffenheit es sey, die diesem andern Verhältnißgliede zukommen müsse, ist aus der Beschaffenheit jenes Einen übereinstimmenden Gliedes auch nicht im mindesten zu ersehen, sondern muß erst aus der Ansicht des andern Gliedes selbst erkannt werden. — Die Trüglichkeit des obigen Schlusses liegt also in der Zweydeutigkeit des Grundsatzes: wie der Effekt, so die Ursache. Fälschlicher Weise denkt man sich bey diesem Wie und So das

Verhältniß der Nämlichkeit zwischen den beyden Gliedern; da doch offenbar kein andrer Gedanke darunter liegen kann, als der: die Beschaffenheit des Einen Gliedes weist hin auf eine gewisse eigne (nichtrelative), ich weiß aber noch nicht welche, Beschaffenheit des andern Verhältnißgliedes. — Die Anwendung ist leicht. Wir haben Kenntnisse, gleichsam Bilder von Objekten. Noch wissen wir weiter nichts als, daß die Kenntnisse so beschaffen sind, daß sie uns solche Objekte vorbilden. Aber ihr Verhältniß der Abhängigkeit von ihren Objekten durch die Mittelglieder der Eindrücke und Empfindungen — wird für bekannt angenommen. Es sey! Sind wir nun im Stande, daraus einen Schluß auf das Verhältniß der Kenntnisse, als Wirkungen und Bilder, zu ihren Objekten, als Wirkenden und Originalen, zu ziehen, und zu folgern, daß, wegen diesem Verhältnisse der Abhängigkeit, die Gegenstände der Bilder eben so beschaffen seyn müssen, wie die Bilder sie dem Bewußtseyn darstellen? Eben so wenig, als wir folgern

können, daß das Miniaturbild, welches Jemand selbst von sich entwirft, darum, weil es mit seinem Objekte im Verhältniß der Abhängigkeit steht, getroffen seyn müsse. Denn kurz, es gilt kein Schluß von der bekannten Beschaffenheit des Einen Verhältnißgliedes auf die bestimmte, namentliche Beschaffenheit des Andern, wenn anders beyde nicht im Verhältniß der Nämlichkeit zu einander stehen. Aber um das letztere Verhältniß zu entdecken, muß jedes der beyden Glieder schon für sich genommen bekannt seyn, damit eine Vergleichung zwischen beyden angestellt werden könne. Das ist aber unser Fall bey den Kenntnissen und ihren Objekten nicht. Es war also keine Irrung, wenn wir die sogenannte transcendente Wahrheit zu erforschen darum für uns unmöglich angaben, weil uns diejenige Vergleichung zwischen diesen zwey Verhältnißgliedern, nämlich den Vorstellungen und ihren Objekten, welche Vergleichung die Bekanntschaft mit der Art eines jeden Gliedes schon voraussetzt, unmöglich ist.

Noch etwas Anderes, was man für Wahrheit ausgeben könnte, läßt sich kaum denken, es müßte denn die Gewißheit seyn, oder — wo man die Wahrheit sogar den Objekten der Kenntnisse zueignet, — die Richtigkeit und Regelmäßigkeit, die Zweckmäßigkeit, die Unverfälschtheit (das ist ein wahrer Wein), das Vorhandenseyn, das richtige Erkanntseyn der Objekte (das ist ein wahrer — als solcher wahr erkannter — Bösewicht); worüber wir in der Folge noch einiges sagen werden.

„Aber der Beyfall, der allgemeine Beyfall?" — soll höchstens das Kennzeichen des Daseyns der Wahrheit einer Kenntniß, folglich nicht Wahrheit selbst seyn; der Beyfall setzt die Wahrheit voraus, denn ihr gibt man den Beyfall. — „Und die Uebereinstimmung einer Kenntniß mit den Gesetzen des Verstandes?" ist eben jene Denkbarkeit der Kenntniß, von der wir oben geredet haben; Kenntnisse, die unsern Denkgesetzen nicht zuwider, und mit ihnen übereinstimmend sind, haben Denkbar-

keit, aber noch keine Wahrheit. Nebenher darf man auch fragen: was denn wohl die Wahrheit unsrer Kenntnisse von den Verstandesgesetzen seyn solle, wenn Wahrheit diese Uebereinstimmung ist? Die Uebereinstimmung dieser Kenntnisse mit den Denkgesetzen, als mit ihren Objekten? So wären wir wieder bey der Behauptung, daß Wahrheit die Uebereinkunft einer Kenntniß mit ihrem Objekt sey. —

Anm. Man hat die Logik unter die ausgemachten Wissenschaften gerechnet, und sie in diesem Ansehn der reinen Mathematik an die Seite gestellt. Wir mißgönnen ihr diesen Rang nicht, wenn es nur erweislich wäre, daß sie ihn verdiene. Das müssen wir aber ernstlich in Anspruch nehmen. So viel ist gewiß, sie soll eine praktische Wissenschaft, ein Inbegriff von gültigen Regeln seyn, durch deren Befolgung der erhabene Zweck Wahrheit erreichbar wird. Sie ist also keine

Verstandes- keine Vernunft-Lehre; diese Lehren sind theoretisch, und gehören theils in die psychologische Naturlehre, theils in die Anthropologie. Schon dieß nun, daß man die Logik für eine Verstandes- oder Vernunft-Lehre ausgab, könnte beweisen, daß man nicht einmal über den Begriff von ihr im reinen war. Auch hat sie gewöhnlich die Gestalt und Inhalt einer solchen Theorie. Allein wir wollen selbst das fahren lassen, es könnte denn doch seyn, daß man nur im Titel gefehlt hätte. Wir wollen nur fragen: ob wohl eine praktische Wissenschaft vollendet seyn könne, in welcher man das Ziel, wozu ihre Anweisungen führen sollen, nicht kennen lernt? Und man darf nur nachsehen, was man in der Logik für Wahrheit ausgibt, und ob man auch nur daran denke, seinen Begriff von Wahrheit zu rechtfertigen, ihn festzuhalten und darauf fortzubauen? Es müßte in der That ein außerordentlicher Zufall seyn,

wenn man, so blind auf ein Ziel losarbeitend, die Regeln, die dazu leiten, gefunden und vollständig zusammengestellt hätte. Und ein solches Werk des Zufalls ist das Organ des Philosophen, darauf ist er stolz, das ist seine ausgemachte Lehre! — Wenn man unsre Logik für brauchbare Beyträge zur Anthropologie gelten läßt; so hat man ihr schon viel Werth eingeräumt. Aber für mehr können jene Klassifikationen der Begriffe, (welche, wenn sie vollständig angegeben sind, die bloße Materie, nach deren Wahrheit gefragt werden kann, ausmachen,) und jene Eintheilungen der Urtheile, (deren Wahrheit zu erprüfen ist,) und jene Anweisungen zu Schlüssen, (wodurch man sagt, daß die Wahrheit der Urtheile aus gewissen Arten der Zusammenstellung derselben mit verschiedenartigen andern Urtheilen ersehen werden könne und müsse, ohne nur im mindesten zu zeigen, woher die Haupturtheile, mit wel-

chen zuletzt alle erweislichen Sätze zusammen zu stellen sind, kommen sollen, wie sie zu finden, und welche es sind?) und jener Grundsatz des Widerspruchs, (womit man auf die bloße Gedenkbarkeit lossteuert,) und jener Grundsatz des Grundes, (der da sagt, daß man seine Kenntnisse begründen müsse,) — durchaus nicht gehalten werden. Wer sich davon aus Proben versichern will, darf nur einen Logiker bitten anzugeben, was denn als Wahrheit überhaupt angenommen werden müsse, und wie nun, durch seine Anweisung, es geschehen solle, daß man Wahrheit einsehe, und was und wie eine jede seiner Anweisungen zu dieser Einsicht beytrage? Oder wenn er dreust genug seyn sollte nicht zu verstummen; so darf man sie nur, redlich gegen sich selbst, mit der Absicht durchgehen, einen ergründeten Begriff von Wahrheit zu finden, ihn festzuhalten, und dann nachzuforschen: ob man durch irgend eine logische Anweisung

zur Einsicht derselben einen Schritt gethan habe? — Allein, die Sache ist zu einleuchtend, als daß sie vieler Erläuterungen bedürfte; die Unbekanntschaft mit der Wahrheit überhaupt ist schon Grundes genug, noch heute zu fragen: wie eine Logik oder Wahrheitslehre möglich sey? noch eben so zu fragen, als: wie Metaphysik möglich sey? oder vielmehr, jene Frage steckt schon in dieser, wenigstens nach ihrem größern Umfang; denn letztere ist nicht sowohl die Frage nach der Möglichkeit metaphysischer Kenntnisse, als nach der möglichen Art, die Wahrheit metaphysischer Kenntnisse einzusehen. Und da der größre Theil unsrer Kenntnisse metaphysisch ist; so ist klar: daß man wissen würde, wie Metaphysik möglich sey, wenn man eine Logik hätte, die den Namen Wahrheitslehre verdient.

§. 19.

Verhältniß der Wahrheit zu der Realität und Bedeutung unsrer Kenntnisse.

Vorausgesetzt, daß unsre aufgestellten Begriffe von Wahrheit, Realität und Bedeutung der Kenntnisse gefaßt und geläufig sind; so ist es nicht schwer, folgende Verhältnisse unter ihnen zu finden:

1. Die Wahrheit läßt sich bey allen unsern Kenntnissen befragen; die Bedeutung auch; aber die Realität nur bey einigen, nämlich nur bey Allgemeinbegriffen.

2. Aber, obgleich beydes, Wahrheit und Bedeutung, sich bey jeder Kenntniß befragen läßt; so stehen sie doch beyde unter sich in keinem solchen Zusammenhange, daß man von einer Art von Bedeutung einer Kenntniß auf die Wahrheit, oder von dieser ihrer Wahrheit auf jede Art von Bedeutung, z. B. auf objektive Bedeutung derselben, schließen könne, vgl. §. 12.

3. Nur die subjektive Bedeutung einer Kenntniß läßt sich aus ihrer Wahr-

heit folgern; aber auch aus ihr nur allein, vgl. §. 12.

4. Die Wahrheit einer Kenntniß ist also vor der Bedeutung derselben zu erforschen.

5. Was aber Folge ist, ist dasjenige nicht selbst, woraus es folgt; demnach ist Bedeutung nicht Wahrheit der Kenntniß.

6. Außerdem ist Wahrheit oder Unabänderlichkeit eine Form, die einer Kenntniß, sie für sich genommen, zukommt, sie ist kein Verhälniß einer Vorstellung zu, oder eine Verbindung derselben mit etwas von ihr Verschiedenen. Die Bedeutung aber ist eine Form der Kenntniß, die nur nach dem Beytritt einer andern Sache statt finden kann; denn sie ist ein Verhältniß der Kenntniß zu ihrem Gegenstande.

7. Auch die Realität ist ein Verhältniß eines (Allgemein-) Begriffs zu einem Gegenstande, oder auch zu einer andern Kenntniß, was die Wahrheit nicht ist; weswegen denn auch die Realität nicht die Wahrheit selbst

seyn kann. Das auch schon deshalben nicht, weil eine Allgemeinkenntniß, z. B. der Satz: jedes Mögliche ist in Verbindung mit einem Vermögenden, für sich und schon vorher Wahrheit haben muß, ehe ihre Realität zur Frage kommen kann.

8. Indessen gilt der Schluß von der Realität einer Kenntniß auf die Wahrheit derjenigen andern, an welche jene reale angeschlossen worden ist. Denn es wird bey diesem Anschließen vorausgesetzt, daß diese andere Kenntniß schon für sich wahr sey. Wird also die erste, ihrer Realität wegen, gesetzmäßig mit ihr zusammen begriffen; so muß wohl ein zusammengesetzter Begriff entstehen, dem Wahrheit oder unabänderliche Bestimmtheit durchaus zukommt. Es muß also die Lehre von der Realität unsrer Kenntnisse mit der Wahrheitslehre zusammen fallen.

9. Und umgekehr muß auch von der Wahrheit einer Kenntniß der Schluß auf die Realität eines jeden in ihr begriffenen Allgemeinbegriffs gelten. Denn, ist die Kenntniß unabänderlich

bestimmt; so ist sie es auch durch die in ihr enthaltenen Allgemeinbegriffe: folglich muß auch diesen eine gültige Anwendbarkeit auf den durch den übrigen Theil der Kenntniß vorgestellten Gegenstand zukommen. Es kann also die Realität mancher Kenntnisse, und der Umfang dieser ihrer Objektivität, aus der Wahrheit andrer Kenntnisse abgeleitet werden.

10. Da es aber auch Kenntnisse gibt, welche wahr seyn können, ohne daß bey ihnen die Anwendbarkeit eines Allgemeinbegriffs mit ins Spiel kommt, so wie die Wahrnehmungen; so gilt der Schluß von Realität auf Wahrheit, und von Wahrheit auf Realität, nicht bey allen Kenntnissen, sondern nur bey solchen, welche durch eine Anwendung und Synthese der Allgemeinbegriffe erwachsen.

§. 20.

Obliegenheit der Kritik in Hinsicht auf Wahrheit.

Wenn uns die Kritik den Werth metaphysischer Kenntnisse sichern soll; so muß es eine unumgängliche Obliegenheit derselben seyn, uns

zu zeigen, ob und wie wir uns der Wahrheit unsrer Kenntnisse versichern können? kurz, sie muß uns in den Gesetzen, nach welchen gebildet unsre Kenntnisse Unabänderlichkeit erhalten, wenigstens die Grundlage der Wahrheitslehre an die Hand geben. Die Anweisung aber, wie man verfahren müsse, um diese Gesetze in der Erforschung wahrer Kenntnisse pünktlich anzuwenden, so wie auch die Erwehnung der Hindernisse, die dabey vorkommen mögen, kann sie immerhin der ausführlicheren Logik überlassen.

Wir zeichnen nur den Plan, den die Kritik in dieser Obliegenheit zu befolgen hat, wenn wir noch hinzusetzen: daß sie auf die Wahrheit der Gedanken nicht weniger, als auf die Wahrheit der Erkenntnisse, auf die Wahrheit der Gewißheit, also des Wissens, des Glaubens und der Ueberzeugung — Rücksicht nehmen, und die Punkte, welche dabey in Betrachtung zu ziehen sind, ins reine bringen müsse. — Ob es eine formale, und materiale Wahrheit

gebe, und was man dabey gedacht haben möge? auch das mag die Kritik entscheiden.

Da man die Wahrheit überhaupt, und ihre Verschiedenheit von andern Formen, auf welche es auch bey dem Werth unsrer Kenntnisse ankommt, bisher verkannt hat; also eben diese Wahrheit, welche das Hauptziel der Philosophie ist: so muß es jedem Denkenden einleuchten, daß die bisherigen Spekulationen und Philosopheme, auch die Kritiken selbst dazu genommen, weil sie unter einer falschen Voraussetzung von Wahrheit und bey einer Vermengung derselben mit ganz andern Sachen gebildet wurden, einer durchgängigen Revision und Censur bedürfen. Oder, kann da wohl etwas ausgemacht seyn, wo man noch nicht weiß, was Wahrheit ist, und worauf die Einsicht derselben beruht? wo man folglich auch, indem man auf Wahrheit ausgieng, nur aufs Ohngefähr hin, und — bey einer falschen Voraussetzung von Wahrheit — offenbar auf unrechten Wegen sie suchen konnte? — Es versteht sich übrigens von selbst, daß das Urtheil:

unsre Philosophie, bis auf die neuesten Zeiten, bedarf einer Revision, noch gar nicht die Behauptung sey: daß unsre Philosophie, bis auf den heutigen Tag, nichts, oder auch nur wenig Wahres aufzuweisen habe. Sondern es sagt bloß: ob und was sie Wahres aufzuzeigen habe, wissen wir noch nicht, kann noch niemand wissen; es ist also ein bloß skeptischer Satz.

Anm. Es würde unedel seyn, und man würde uns sehr ungerecht behandeln, wenn man daraus folgern wollte, daß wir den Werth der Vorarbeiten, besonders der bekannten neuern Philosophen, nicht gebührlich anerkennten. Wir bekennen daher (um auch nicht als Verführer zur Sünde zu gelten) offen und redlich, daß wir nur durch ihre Bemühungen zu dem Standpunkt gekommen sind, von welchen aus, wie wir glauben, in der Begründung der Philosophie etwas zu leisten ist. Ueberdieß sind wir so sehr überzeugt, als ir-

gend Jemand, daß das Verdienst eines Mannes nicht aus dem Gelingen seiner Arbeiten, sondern nur aus seinen Bemühungen, aus den reinen Absichten, und aus dem Maße derselben, abzunehmen sey, so daß wir auch nicht in der geringsten Verlegenheit sind, ob man beweisen könne, daß unsre Arbeiten für gelungen gelten müssen, oder ob das Gegentheil? Wir erwarten, daß brave Männer in dieser Rücksicht es mit uns gleich halten, und nur von den Wissenschaften gelten lassen, was denn nun einmal von ihnen, aber auch nur von ihnen gilt, und daß sie das Verdienst des Mannes, der in ihnen arbeitet, so wie sichs gebührt, dabey gänzlich aus dem Spiel lassen, und es einem Jeden anheim stellen, über sich und sein Verdienst mit sich selbst einig zu werden. Wir werden, um wo möglich keine Veranlassung zum Uebertreten dieses Gesetzes zu geben, nicht leicht den Namen des Mannes, dessen Meynung

wir prüfen, anführen, und uns in Hinsicht der eignen Person des den Blick auf Persönlichkeit zerstreuenden Wir bedienen. Sind diese Bemerkungen und diese Vorsicht zur Einführung eines philosophischen, vernünftigen, männlichen Betragens überflüssig, desto besser; schaden können sie nun einmal nicht.

D) Das Maß metaphysischer Kenntnisse.

§. 21.

Was die Kritik darüber zu entscheiden hat, betrifft bloß jenes Maß derselben, welches von Seiten des Wahrnehmbaren, von welchem die Bildung solcher Kenntnisse ausgeht; dann von Seiten der Hauptarten metaphysischer Kenntnisse, welche sich anschließen lassen; und endlich von Seiten des Umfangs ihrer Realität, bestimmt ist. Eine andere Begrenzung, welche von den Arten und der Menge unsrer Empfindungswerkzeuge, von ihren Verhältnissen zu den Objekten, von ihrer eignen Eingeschränkt-

heit, von dem Gedächtnißorgan, von der Phantasie und Fassungskraft, — also von den Eigenthümlichkeiten des Denkorgans überhaupt und insbesondere, und von den Lagen, worein Menschen kommen, von ihrem Naturell u. a. dgl. abzuleiten ist, überläßt sie den Forschungen des Anthropologen und Logikers.

Es wird nicht nöthig seyn, daß wir in der Kritik selbst einen besondern Abschnitt über diesen Punkt ansetzen; was darüber zu sagen ist, kann füglich als Folgerung an die andern Lehren angeschlossen werden.

Dieß sind die Arten von Obliegenheiten einer Kritik metaphysischer Kenntnisse. Wir glauben, nicht weiter darthun zu müssen, daß, wenn sie diese erfüllt, wenn sie uns also über die Bedeutung, Anwendung, Wahrheit, und über die Begrenzung solcher Kenntnisse, zufrieden gestellt hat, wir ohne Bedenken und mit Zuversicht zu der Metaphysik selbst übergehen, und sie entweder nach allen ihren Theilen in ihrer

Nichtigkeit darstellen, oder sie auf feste Ueberzeugung hin bearbeiten können.

Anm. Eine Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen Wahrheit, Realität und Bedeutung unsrer Kenntnisse, kann auch der Leser in dem „Journal zur Beförderung der Kultur durch den Buchhandel, 1 Jahrg. 2 Stück, Erlangen 1796, bey Palm“ finden. Sie steht hier als Antwort auf eine Anzeige des Hermias in des Herrn Jakobs philos. Anal. 1795. Vielleicht erleichtert die verschiedenartige Darstellung dieses Unterschiedes die Einsicht in denselben; deshalben wollten wir auf jene andre Angabe hinweisen.

Reine Kritik der spekulativen Vernunft.

1 Abschnitt.

Ueber die Bedeutung unsrer Kenntnisse.

§. 22.

Vorbegriffe.

Kenntnisse sind Vorstellungen, sie angesehen in Beziehung auf ihre Formen der Wahrheit, Realität, Bedeutung, Ordnung, Deutlichkeit u. s. w.

Vorstellungen sind keine Thätigkeiten, Handlungen und — eine noch unbestimmtere Erklärung — Veränderungen der Seele; sondern sie sind eine Materie, oder diejenigen Bestandtheile des Aeußern der Seele, durch welche unser Bewußtseyn zu einem Vorstellen gewisser Gegenstände gestimmt wird. Vorstellungen lassen sich zergliedern; es lassen sich Theile derselben besonders nehmen, und eigenmächtig zu-

sammen setzen; wie paßt dieß auf Thätigkeiten und Veränderungen der Seele? Sie geben sich uns selbst zu erkennen; sie sind ein Wahrnehmbares, Ersterkenntliches von der Seele; sie afficiren also die Seele: Handlungen, bloße Veränderungen des Ichs können das Ich nicht afficiren, sich nicht von selbst zu erkennen geben, nicht wahrnehmbar und ersterkenntlich seyn. Viele Vorstellungen bleiben, während die Seele andere erzeugt, gegenwärtig: wären die Thätigkeiten der Seele selbst Vorstellungen; so blieben Thätigkeiten während sie nicht blieben, sondern andere an ihre Stelle träten. Sie lassen sich absichtlich beleben, unter der Voraussetzung, daß man weiß, man habe sie, also daß sie sich zu erkennen geben. — Alles das spricht dafür, daß Vorstellungen eine besondere Art von in der Seele bestehenden Theilen, daß sie ein Bestehendes sind.

Das Vorstellen ist keine Vorstellung, das Kennen keine Kenntniß. Das Vorstellen, welches dem Ich zukommt, ist

entweder das durch Vorstellungen gestimmte Bewußtseyn gewisser Gegenstände; oder es ist des Ichs Hervorbringen gewisser Vorstellungen, welche sein Bewußtseyn zu einem Vorstellen bestimmen. Das Vorstellen, welches den Vorstellungen des Ichs zukommt, ist dasjenige, was ihre Natur ausmacht, nämlich von selbst der Grund einer Bestimmtheit oder Gewißheit seines Bewußtseyns, oder bildlich gesagt, das seinem Bewußtseyn einen Gegenstand Vorbildende zu seyn.

Jede Vorstellung hat ihren Gegenstand, ihr Objekt, ihr Vorgestelltes; denn keine Vorstellung stellt nicht vor. Das Objekt einer Vorstellung ist nicht diese Vorstellung selbst; aber diese kann das Objekt einer andern Vorstellung seyn, welche auch sie vorstellt und zum Bewußtseyn bringt. Wir wissen, daß wir Vorstellungen haben, wir stellen uns Vorstellungen vor, sprechen von ihnen, und bezeichnen sie mit Worten.

Was wir wissen, wissen wir durch Vorstellungen; denn unser Wissen ist ein Vorstel-

len, ein durch Vorstellungen bestimmtes Bewußtseyn gewisser Gegenstände, aber eben darum keine Vorstellung selbst. Vorstellungen sind die unumgänglichen Mittelglieder zwischen Objekten und unserem Bewußtseyn oder Wissen derselben. Objekte sind uns Objekte durch Vorstellungen, und durch das von diesen bestimmte Bewußtseyn. Die Objekte unsrer Vorstellungen sind auch die Objekte unsres Wissens oder Bewußtseyns, und die Objekte des letzten sind durchaus auch Objekte gewisser Vorstellungen in uns.

Die Bestimmtheit, welche das Bewußtseyn durch eine Vorstellung erhält, ist die Gewißheit; und diese ist nicht die Richtigkeit des Bewußtseyns. Jede Vorstellung vergewissert uns von ihrem Gegenstande. Es fragt sich aber: ob diese und jene Gewißheit, welche diese und jene Vorstellung unserm Bewußtseyn gibt, richtig und wahr sey, oder nicht?

Zu der Frage nach dem Verhältnisse unsrer Vorstellungen als solcher, zu ihren Objekten als zu dem Vorgestellten, kurz nach ihrer Bedeu-

tung brauchen wir vor der Hand nichts weiter zu wissen, als daß Vorstellungen Vorstellungen, und nicht ihr Vorgestelltes, daß sie in uns, und daß sie Bestimmungsgründe unsres Bewußtseyns sind.

§. 23.

Transcendentaler Skepticismus.

Die objektive Bedeutung (§. 8.) läßt sich bey allen unsern Kenntnissen befragen, sie mögen metaphysische oder nichtmetaphysische, sie mögen also Kenntnisse der Sinnes- oder der Verstandes-Welt seyn *). Aber sie läßt sich nicht erfragen; es bleibt für uns, so lange wir im Erkennen der Dinge uns selbst überlassen sind, zweifelhaft (skeptisch): ob sie ihre Gegenstände unserm Bewußtseyn so darstellen, wie sie für sich selbst seyn mögen; oder ob nicht? Es ist für uns überschwenglich, es liegt

*) Eine Ausnahme werden wir da, wo wir den immanenten Realismus vorzutragen haben, anführen; hier thut es nicht noth.

über unserm Erkenntnißkreiß, diese Fragen mit Gewißheit zu beantworten, d. h. sie ist eine transcendentale Frage.

Wir hängen also, in Absicht der objektiven Bedeutung unsrer Kenntnisse überhaupt, dem transcendentalen Skepticismus an, d. h. uns ist das Dogma wahr:

„Wir können schlechterdings nicht entscheiden, ob unsere Kenntnisse uns ihrer Gegenstände so bewußt machen, wie sie, diese Gegenstände, für sich genommen bestehen mögen, oder ob nicht? ob ihnen also eine objektive oder nichtobjektive Bedeutung zukomme?

Das Objekt, worauf sich eine Kenntniß mit einer objektiven Bedeutung bezieht, heißt der Gegenstand an sich.

Beweis dieses Dogma.

Daß uns ein Gegenstand als ein solcher, und kein andrer, vor dem Bewußtseyn steht, geschieht nur dadurch, daß wir eine solche und keine andere Vorstellung von ihm haben. Der

Gegenstand selbst tritt nie unmittelbar vor unser Bewußtseyn: denn, daß wir wissen, und daß wir ein solches Objekt wissen, das beruht bloß auf der Vorstellung, die wir von ihm haben, so daß wir auch selbst unsre Vorstellungen nur durch Vorstellungen, also gleichsam Bilder durch Bilder, wissen.

Wollten wir nun entscheiden, wie sich eine Vorstellung, als darstellendes Bild, zu ihrem Gegenstande, als dem darzustellenden Originale, verhalte, ob zusammentreffend, oder nicht? so müßten wir in einem von folgenden Fällen seyn:

Entweder müßten die Objekte, außerdem, daß sie uns durch Vorstellungen bewußt werden, auch von selbst und unmittelbar vor das Bewußtseyn treten, folglich auch unvorgestellte Gegenstände für uns seyn, so daß wir sie als unvorgestellte kennen, und als solche mit den durch unsre Vorstellungen vorgestellten vergleichen könnten. Ein unmöglicher Fall! Denn, was wir wissen und kennen, kennen wir durch Vorstellungen; alle Objekte unsres

Bewußtseyns sind ein Vorgestelltes, sie sind uns nur Gegenstände durch unsere Vorstellungen von ihnen.

Oder: wir müßten von jedem Objekte zweyerley Kenntnisse haben; einmahl eine solche, welche es so, wie es an sich seyn mag, dem Bewußtseyn darstellte, und welche uns von selbst versicherte, daß sie eine solche Vorstellung sey; bey welcher also alle Frage nach Bedeutung von selbst wegfiele; — und zweytens eine solche Vorstellung, bey welcher es noch zweifelhaft wäre, wie sie ihr Objekt zum Bewußtseyn brächte. — Allein, wir haben schon erinnert, daß wir uns jener ersten Art von Kenntnissen der Objekte nicht rühmen können. Wären wir im Besitze derselben, so müßte die Frage nach der Bedeutung unsrer Kenntnisse eine unmögliche Frage für uns seyn; ferner müßten wir entweder ein unbezweifeltes Kennzeichen unsrer Vorstellungen haben, welches uns von dieser ihrer Bedeutung hinreichende Versicherung geben könnte, oder es müßte die Natur einer Vorstellung

schon selbst es seyn, die uns darüber vergewisserte. Ein solches Kennzeichen und Siegel fehlt aber unsern Kenntnissen durchaus; und die Natur einer Vorstellung besteht bloß darin, daß sie unserm Bewußtseyn einen Gegenstand vorstellt; ob aber so, wie er an sich seyn mag, oder ob nicht? darüber belehrt uns diese Natur eben so wenig, als darüber, ob sie ihn wahr, oder nicht wahr vorstelle? — Und was jene doppelte Kenntniß eines Objekts anbelangt, so ist es ohnehin klar, daß sich in uns keine findet.

Da uns also alle Vergleichung zwischen unsern Bildern und ihren Objekten entgeht; so ist klar: daß wir über die objektive Bedeutung aller unsrer Kenntnisse durchaus nichts entscheiden können; sondern daß wir die Frage nach derselben unentschieden, zweifelhaft oder skeptisch lassen müssen. Denn ein anderes Mittel, als eine solche Vergleichung, ist schlechthin unzweckmäßig, und kann zu keiner Entscheidung führen; davon in den folgenden §§.

Der Fall der Unentscheidbarkeit, worin wir uns in Absicht der objektiven Bedeutung unsrer Vorstellungen befinden, muß wohl der Fall des ganzen Geisterreiches seyn, den einzigen Schöpfer ausgenommen. Denn Geister, deren Wissen der Objekte, so wie bey uns, an Vorstellungen gebunden ist, deren Vorstellungen erst nach dem Seyn der Welt sich bilden, welche also die Gegenstände nicht selbst ihren Vorstellungen gemäß geschaffen, und sich dadurch in den Stand gesetzt haben, von ihren Vorstellungen her einen sichern Schluß auf ihr Verhältniß zu den Gegenständen zu machen, solche Geister also, die da kennen lernen müssen was gegeben ist, würden eben so wie wir eine unmittelbare Offenbarung des Schöpfers nöthig haben, wenn sie die Frage entscheiden sollten: ob die Gegenstände ihrer Kenntnisse so an sich sind, wie ihre Kenntnisse sie ihrem Bewußtseyn darstellen, oder ob nicht? —

Wir erinnern noch einmal: daß der transcendentale Skepticismus die Sinneskenntnisse und Wahrnehmungen eben so, wie unsre meta-

physischen Kenntnisse treffe, und daß wir weder für, noch wider ihre objektive Bedeutung etwas Gültiges und Entscheidendes hervorzubringen im Stande sind; sondern daß sich hier eine unverrückbare Grenze des menschlichen Erkenntnißvermögens zeige.

Anm. Müssen alle Versuche, unsern Kenntnissen die Darstellbarkeit der Objekte an sich zuzusichern, oder abzusprechen, durchaus vergeblich seyn; so verfuhren nur diejenigen Philosophen konsequent, welche, wenn sie, wie gewöhnlich, in dieser objektiven Bedeutung die (objektive) Wahrheit zu finden glaubten, und beyde für eins und das nämliche hielten, alle Wahrheit unsrer Kenntnisse für durchaus unerforschlich und zweifelhaft annahmen, kurz wenn sie dem Pyrrhonismus anhiengen. Die Geschichte der Philosophie kann uns auch belehren, daß die besten Köpfe, welche vorgedrungen und redlich genug waren, sich zu dem

dogmatischen Skepticismus bekannt haben, und sich lieber die Ungereimtheit gefallen ließen, „ihre Behauptung: daß alle unsre Kenntnisse zweifelhaft seyen, müsse also auch noch unausgemacht seyn,“ als daß sie sich den schändenden Vorwurf der Inkonsequenz wollten gefallen lassen.

§. 24.

Transcendentaler Realismus.

Es heiße die Lehre: daß unsere Kenntnisse eine objektive Bedeutung haben, und also ihre Gegenstände so, wie sie an sich sind, vor das Bewußtseyn bringen, der transcendentale Realismus.

Gründe für dieses Dogma lassen sich, wenn wir die Vergleichung unsrer Vorstellungen mit ihren Objekten fahren lassen, nur noch hernehmen

Entweder von den Vorstellungen selbst, und namentlich theils von ihrer Natur, theils von ihrem Ursprunge, theils von ihnen als Musterbildern;

Oder von Etwas außer ihnen, von Gott, und von den Folgen einer andern Bedeutung.

1. „Eine Vorstellung in uns, sagt Wolf *), ist ihrer Natur nach ein Bild von einer Sache. Hätten also unsre Vorstellungen nicht Aehnlichkeit mit den Dingen der Welt, so stellte die Seele ihr nicht die Welt, sondern etwas anders vor.“

Ohne Zweifel, jede Vorstellung ist uns ein Bild von einer Sache, und durch sie ist uns die Sache diese und keine andere. Sie hat ihre Obliegenheit erfüllt, wenn sie uns die Sache als diese und keine andere vorbildet. Ob es aber zu ihrer Obliegenheit gehört, uns eine Sache so vorzustellen, wie sie an sich ist, oder ob nicht? das wissen wir aus ihrer allgemeinen und wesentlichen Obliegenheit, eine Sache vorzustellen, noch gar nicht. Der Schluß lautet also nur bedingt wie folget: „Wenn unsre Vorstellungen Bilder von den Dingen, so wie

*) S. dessen deutsche Metaphysik S. 481.

sie an sich sind, seyn sollen; so würden sie solche Bilder nicht seyn, wenn sie keine Aehnlichkeit mit den Dingen, welche sie so vorstellen sollen, hätten." Sollen nun aber unsere Vorstellungen solche Bilder seyn? Oben ist der Vordersatz für schon entschieden angenommen, daß nämlich unsre Vorstellungen solche Bilder von den Dingen seyn sollen. Damit hatte denn freylich auch der Nachsatz seine Richtigkeit; denn er sagt das nämliche, was der Vordersatz aussagt. Aber es ist klar, daß der Vordersatz bloß bedingt abgefaßt werden müsse: weil wir aus der Natur einer Vorstellung nichts weiter abnehmen können, als daß sie uns eine Sache vorstelle; nicht aber wie? ob so, wie sie an sich ist, oder anders vorstellen müsse. —

„Stellt also eine Vorstellung eine Sache anders vor, als sie an sich ist?" — Das wissen wir daraus, daß die Vorstellung sie uns vorstellt, daß sie sie als eine solche und keine andere Sache vorstellt, eben so wenig, als wir wissen können, daß sie uns die Sache so, wie sie an sich seyn mag, vorstelle.

2. „Alle unsre Vorstellungen, spricht man, haben ihren Ursprung in der Erfahrung. Sie müssen also mit den Gegenständen, durch deren erfahrne Einwirkungen unsere Vorstellungskraft gestimmt wird sie zu bilden, übereinkommen; denn jede Wirkung stimmt mit ihrem Ursprung zusammen.“ —

Wir haben diesen Grund schon oben *) beleuchtet und gesehen, daß er nicht weiter führe als zu beweisen: daß eine Vorstellung nicht diese, einen solchen Gegenstand vorstellende, sondern eine andere seyn würde, wenn sie nicht ihren Ursprung von diesem, sondern von einem andern Objekt hätte. Wie sich aber die Art der Vorstellung, die sich so nach der Art ihres Ursprungs richtet, zu ihrem Gegenstande, als einer von ihr vorzustellenden Sache (nicht als zu ihrem Ursprunge) verhalte? ob übereinstimmend und ähnlich, oder nicht? das läßt sich aus ihrer Uebereinstimmung, in wie fern sie als Wirkung angesehen wird, mit ihrem Objekt,

*) §. 18. Num. 3.

in wie fern dieses bloß noch als ihre Ursache gilt, auch nicht von ferne abnehmen: denn aus der Beschaffenheit einer Wirkung läßt sich auf eine und die nämliche Beschaffenheit ihrer Ursache kein Schluß machen.

3. „Wir haben aber doch Vorstellungen, könnte man sagen, die uns zu Musterbildern dienen, so daß wir nach denselben mit unserm Willen Gegenstände wirklich machen. Diese Gegenstände kommen alsdann doch sicherlich mit jenen Vorstellungen überein; denn wir finden sie ja, nachdem sie wirklich geworden sind, durch neue Kenntnisse, die wir von ihnen erhalten, ganz so, wie wir sie uns vor ihrem Daseyn gedacht haben. Und ist das in diesem Falle so, warum sollte es nicht durchaus so seyn, zumahl da die durch unsern Willen wirklich gemachte Sache, die wir so mit unserm Gedanken übereinstimmend finden, denn doch auch ein durch Erfahrung erkanntes Objekt ist, so wie jeder andere Gegenstand?"

Wir antworten: eben darum, weil die bewirkte Sache ein durch Erfahrung erkannter

Gegenstand ist, läßt sich darüber, was sie an sich seyn mag, nichts entscheiden. Wenn wir handeln, so haben wir einen Gedanken von einer möglich zu bewirkenden Sache; von dieser bloß gedachten Sache können wir, da sie als noch nicht vorhanden angenommen wird, nicht sagen, daß sie eben so sey und bestehe, wie sie der Gedanke dem Bewußtseyn darstellt. Nun handeln wir, uns richtend nach diesem Gedanken von der möglichen Sache, so daß eine solche Sache entsteht, welche uns von sich eine solche Erfahrungskenntniß gewährt, womit wir die nun wirkliche Sache uns so vorstellen können, wie wir vor der Handlung sie uns dachten. Ist nun aber die jetzt als vorhanden erkannte Sache für sich genommen so, wie wir sie uns durch die von ihr erlangte Kenntniß vorstellen? Wir wissen ja nur so viel, daß wir sie uns in ihrem Daseyn eben so vorstellen, wie wir sie uns vor ihrem Daseyn dachten; also nur so viel, daß unsre Erkenntniß von ihr mit unserm vorigen Gedanken übereinstimmt. Folglich können wir wiederum nicht

über unsere Vorstellungen hinaus; sondern dürfen bloß so viel sagen: durch die Erkenntniß wird uns die wirkliche Sache als eben so beschaffen dargestellt, wie der vorige bloße Gedanke sie zum Bewußtseyn brachte. Aber die erkannte Aehnlichkeit der wirklichen mit der bloß gedachten Sache ist ja nicht die Aehnlichkeit zwischen der Sache an sich, und zwischen unsrer Erkenntniß, die wir von ihr erhalten haben. Diese letztere Aehnlichkeit auszumachen, bleibt abermahls nichts mehr übrig, als eine Vergleichung zwischen der Sache an sich, und zwischen unsrer Erkenntniß von ihr anzustellen, welche Vergleichung bekanntlich uns durchaus entgeht.

4. Leibnitz *) sah es wohl ein, daß aus den vorigen Gründen nicht herauskomme, was durch die gesucht wird. „Es gibt nicht einmal einen genauen Beweis, sagt er, der uns überzeugen könnte, daß die Objekte unsrer Sinne —

*) S. dessen Nouv. Essais sur l'entend. humain. p. 254. u. f.

außer uns sind. Und das kann überhaupt für diejenigen sprechen, welche mit den Kartesianern und unserm berühmten Verfasser (Locke) glauben: daß unsere einfachen Vorstellungen von den wahrnehmbaren Beschaffenheiten der Dinge keine Aehnlichkeit mit denjenigen haben, was in den Dingen selbst besteht." — Und an einem andern Orte *): „Die Vorstellung kann immerhin ihren Grund in der Natur (des Erfahrungsgegenstandes) haben, ohne daß sie mit diesem Grunde übereinkommen müßte." — Allein es war ihm daran gelegen, das Bedeutungsverhältniß unsrer Vorstellungen zu den Objekten zum Vortheil des transcendentalen Realismus zu entscheiden; weil auch er in der Uebereinstimmung einer Kenntniß mit ihrem Gegenstande die Wahrheit unsrer Kenntnisse suchte. Daher wendet er sich, von allen andern Beweisen verlassen, zu der Gottheit: diese, meynt er **), habe die Kenntnisse vor

*) Ebendas. p. 222.

**) Ebendas. p. 254.

der Schöpfung der Gegenstände gehabt, (und folglich diesen jenen gleichartig gemacht). Es könne sie nun nichts hindern, auch ihren denkenden Geschöpfen dergleichen Kenntnisse mitzutheilen." — Und endlich erklärt er sich noch deutlicher über die, wofür er es ansieht, Unordnung, welche bey dem Mangel an Kenntnissen mit objektiver Bedeutung, oder, nach seiner Meynung, bey dem Mangel wahrer Kenntnisse, in der Welt seyn würde, wenn er sagt *): „das ist nicht die Sache einer Gottheit, so ordnungs- und vernunftlos zu verfahren."

Man weiß es schon, was von solchen Berufungen auf die Gottheit zu halten ist, zumahl wo es bloße Sachen der Neugierde gilt. Und was ist unsere Frage nach der objektiven Bedeutung unsrer Kenntnisse anders, als eine neugierige Frage? Aber, selbst dieß bey Seite! hätte Leibnitz nicht seiner Kenntniß von Gott, ehe er Folgerungen daraus zog, eine objektive Bedeutung zusichern müssen,

*) vgl. ebendas. p. 87.

da es ihm auf Kenntnisse mit dieser Bedeutung ankommt, wenn sie richtig und zu wahren Folgerungen tüchtig seyn sollen?

5. „Aber welche Folgen, wenn wir nicht wissen könnten, ob ein Hauß ein Hauß, ein Mensch ein Mensch, ob ein Jeder er selbst — sey? Wie würde es mit unsern Behandlungen der Dinge, mit unsrer Vorsicht, mit unsern Erwartungen stehen?" —

Davon ein andermahl! Aber, was können die Folgen gegen die Wahrheit des Grundes ausrichten, so bald diese einmal feststeht? — Doch es sind lauter leere Furchten, die man da geltend machen will.

§. 25.

Transcendentaler Idealismus.

Der Idealismus überhaupt ist die Behauptung: daß Objekte, von welchen man Erkenntnisse zu haben glaubt, welche man also für vorhandene Gegenstände annimmt, bloß ideale, bloß gedachte Objekte,

oder Gedankengegenstände, Nichts seyen; daß man also nur Gedanken von ihnen habe.

Er ist ein logischer Idealismus, wenn er die Behauptung ist: daß vermeynte Erkenntnisse keine wahren Erkenntnisse, sondern bloße Gedanken seyen. — Dieser Idealismus nimmt also die Wahrheit der Kenntnisse als Erkenntnisse in Anspruch, und läßt die Frage nach der Bedeutung der Kenntnisse, folglich auch die Frage: ob unsre Kenntnisse als Erkenntnisse der Dinge an sich wahr sind? unberührt. — Der logische Idealismus kann sich nur auf einige, z. B. nur auf Erkenntnisse der Außendinge, oder nur auf Erkenntnisse von der Seele, erstrecken; dieses ist der psychologisch-jenes der kosmologisch-logische Idealismus. Die Prüfung dieser Dogmen gehören auf ein anderes Blatt.

Der Idealismus ist transcendental, wenn er die Meynung ist: daß unsere Kenntnisse als Erkenntnisse der Dinge an sich bloße Ideen oder Gedanken seyen;

daß es uns unmöglich sey, Erkenntnisse der Objekte, wie sie an sich seyn mögen, zu bilden, sondern daß wir bloße Gedanken von den Dingen an sich haben, folglich die Objekte an sich bloß denken können.

1. Aller Idealismus ist dogmatisch; er ist eine absprechende verneinende Behauptung über Erkenntnisse des Menschen. Der Skepticismus ist keine solche absprechende Behauptung; er unterscheidet sich also von dem Idealismus sehr weit.

2. Der logische Idealist ist nothwendig auch ein transcendentaler Idealist. Wer nämlich behauptet, daß geglaubte Erkenntnisse bloße Gedanken seyen, behauptet auch, daß diese Erkenntnisse keine Erkenntnisse der Dinge an sich seyn können. — Muß aber auch derjenige, welcher nur annimmt, daß wir keine Erkenntnisse, sondern bloße Ideen oder Gedanken von den Objekten an sich haben können, den Unterschied zwischen Erkenntnissen und Gedanken aufheben? Kann er nicht Erkenntnisse von Erscheinungen der Objekte

neben den Gedanken von Erscheinungen und von Objekten an sich, gelten lassen? — Erscheinungen der Objekte sind die Objekte nicht selbst; was sind nun vorhandene Erscheinungen? was Erkenntnisse von ihnen? Ist die Erscheinung eines Objekts eben so viel als das Nichtobjekt, und soll das Nichtobjekt eben so vorhanden seyn, wie das Objekt? Die Erkenntniß der Erscheinung eines Objekts wäre also die Erkenntniß des Nichtobjekts? Ist das nicht eben so viel als: sie ist eine falsche Erkenntniß, eine Nichterkenntniß, ein bloßer Gedanke? — Wir werden noch einmahl auf diesen Punkt zurückkommen müssen.

Der transcendentale Idealismus ist unser Dogma nicht; denn wir haben den transcendentalen Skepticismus begründet, und gezeigt, daß man über ihn nicht hinaus gehen könne. Aber über ihn hinausgehen heißt entweder dem transcendentalen Realismus, oder dem transcendentalen Idealismus sich ergeben.

§. 26.

Censur des transcendentalen Idealismus.

Der transcendentale Idealist kann nur alsdann gewinnen, wenn er uns über unsere Vorstellungen hinaus zu den Objekten an sich führen, und machen kann, daß wir beyde mit einander in Vergleichung bringen. So lange er dieß nicht nicht vermag, kann er die Gründe seiner Behauptung, denkbarer Weise, nur entweder von dem Ursprunge, oder von der Natur unsrer Kenntnisse hernehmen; also eben daher, woher auch der transcendentale Realist seine Meynung begründen will. So wenig nun dergleichen Gründe für diesen Beweiskraft haben können; so wenig Gewicht können sie auch für den Gegner des Realisten, für den transcendentalen Idealisten, haben. Doch, wir wollen es bey dieser allgemeinen Abfertigung nicht bewenden lassen, sondern die Gründe selbst abhören und prüfen.

1. „Sollten unsere Kenntnisse mit ihren Gegenständen übereinstimmen, und sie darstel-

len, wie sie an sich sind; so müßte sich die Bildung unsrer Kenntnisse bloß nach ihren Gegenständen richten, sie müßten bloß nach diesen geformt werden. Nun aber ist es bekannt, daß sich die Bildung unsrer Kenntnisse nach den Gesetzen und Vermögen unsrer Vorstellungskraft jederzeit, und dann auch oft nach den Empfindungswerkzeugen und Erfahrungsmitteln richten, so daß sie darum solche Kenntnisse werden, und ihre Objekte als solche Gegenstände darstellen, weil ihre Bildung an diese Arten von Bedingungen gebunden ist. Folglich sind sie andere Kenntnisse, als sie seyn würden, wenn sie bloß nach ihren Gegenständen als Mustern wären gebildet worden; demnach stellen sie auch ihre Objekte anders, und nicht so, wie sie an sich sind, dem Bewußtseyn vor, und sind also keine Erkenntnisse ihrer Gegenstände, sondern nur Gedanken, Ideen von Objekten, die nicht sind."

a) Vorausgesetzt, daß unsere Kenntnisse in der That einen solchen Ursprung haben; wer zeigt uns, daß die Bedingungen, von welchen

die Bildung derselben abhängt, daß die Gesetze unsrer Vorstellungskraft, daß die Empfindungswerkzeuge und die Erfahrungsmittel, nicht so beschaffen sind, daß nur eben darum, weil die Bildung unsrer Kenntnisse durch ihre Vermittlung geschieht, unsere Kenntnisse treue Bilder von ihren Gegenständen werden? Ist etwa ein Mensch, der in seiner Einsicht so weit gekommen wäre, und so weit kommen kann, das Verhältniß dieser Bedingungen zu unsern Kenntnissen, und zu der Untreue ihrer Darstellung der Gegenstände auszumitteln? Ehe Jemand das vermögen soll, muß er sich erst rühmen können, diese Bedingungen und die Objekte als Gegenstände an sich erkannt zu haben: denn bevor er das hat, kann er jene Verhältnisse zwischen den Bedingungen und ihrem Bedingten, nämlich den Kenntnissen, und zwischen ihren Objekten, auch nicht von fern bestimmen. Also, Kenntniß der Objekte an sich ist die Voraussetzung, unter welcher entschieden werden kann, daß unsere Kenntnisse keine Kenntnisse der Dinge an sich sind. Die

Ungereimtheit, worein der transcendentale Idealist, der durch die Erfüllung dieser Voraussetzung seinen Lehrsatz rechtfertigen wollte, gerathen würde, ist für sich klar. —

Oder meynt man, daß daraus für diesen Idealismus etwas folge: daß jene Bedingungen, an welchen die Bildung unsrer Kenntnisse hängt, etwas Anderes, als die Gegenstände der Kenntnisse sind? Folgt etwa hieraus, daß die Kenntnisse, als das Bedingte jener Bedingungen, etwas Anderes seyn müssen, als wenn sie bloß und unmittelbar ein Bedingtes von ihren Objekten wären? So müßtet ihr erst entscheiden: daß das Bedingte seiner Bedingung ähnle; denn nur alsdann wäre der Schluß richtig: weil jene Bedingungen unsrer Kenntnisse etwas Anderes sind, als die Gegenstände, sie als die einzige Bedingung angesehen; so ähneln auch unsre Kenntnisse mehr jenen ihren Bedingungen, als ihren Gegenständen. Wenn aber jener Grundsatz der Aehnlichkeit zwischen der Bedingung und ihrem Bedingten keinen Grund hat; so bleibt euch nichts

mehr übrig euern Idealism zu bewähren, als uns zu zeigen, wie ihr ausmachen wollet: was für eine Kenntniß entstehen würde, wenn sie ein bloß Bedingtes und Gesetztes von ihrem Objekt wäre, und ob sie eine andere seyn würde als diejenige, welche außerdem noch an jene andern Bedingungen gebunden ist. Isolirt also das Objekt als eine bloße Bedingung der Kenntniß von ihm; stellt es folglich erst dar wie es an sich ist, und alsdann erst sprechet! Ihr sehet, ihr möget euch wenden wie ihr wollet, euern Idealismus könnt ihr ohne Kenntnisse der Objekte an sich eben so wenig begründen, als der transcendentale Realist seine Behauptung ohne sie bewähren konnte.

b. Euer Beweisgrund ist euer Widerlegungsgrund. Ihr redet nämlich von dem Ursprung, von Bedingungen unsrer Kenntnisse, von Gesetzen, Vermögen u. s. w. Nach diesen, sagt ihr, richtet sich die Bildung unsrer Kenntnisse; darum werden sie andere Vorstellungen der Dinge, als sie seyn würden, wenn sie bloß von den Dingen, ihren Objekten, kä-

men. — Ihr müsset also wohl Kenntnisse von jenen Bedingungen haben; durch sie müßt ihr wissen, daß sie diese und keine andern Bedingungen, also solche Objekte sind. Ob nun wohl diese eure Kenntnisse der Bedingungen, welche ihr als Grundkenntnisse gebraucht, Kenntnisse von Objekten an sich sind, oder nicht? Nicht! so gibt es keine solche Objekte, keine solche Bedingungen; so habt ihr keine Erkenntnisse von ihnen, sondern nur Gedanken, womit ihr euch nur Ein und Anderes als solche Kenntnißbedingungen denket. Aber, was wolltet ihr doch aus dem bloß Gedachten, aus dem was nicht ist, ja was sogar etwas Anderes ist, als Bedingung und Objekt an sich, — denn eurer Behauptung nach müssen auch eure Kenntnisse von jenen Bedingungen etwas anderes darstellen, als was an sich ist, — was für einen leidlichen Schluß wolltet ihr daraus auf das Darstellungsverhältniß der von ihnen bedingten Vorstellungen ziehen? — Ja! eure Kenntnisse von jenen Bedingungen sind Kenntnisse von Objekten an

sich? Nun, dann setzt ihr ja in eueren Gründen als wahr voraus, was sie widerlegen sollen; sie sollten aber widerlegen, daß wir keine Kenntnisse von Gegenständen an sich haben.

2. „Unsere Kenntnisse sind Bilder von Objekten, sie sind die Darstellungsmittel derselben. Allein, ist je ein Bild sein Original selbst? ist eine Vorstellung ihr Gegenstand? — Wenn aber jede Vorstellung von ihrem Gegenstande verschieden ist; so ist sie eben deswegen etwas anders als ihr Gegenstand; so stellt sie folglich auch ihren Gegenstand dem Bewußtseyn anders vor, als er an sich selbst ist. Das Gegentheil würde nur alsdann statt finden, wenn die Vorstellung, das Bild, vom Gegenstande, dem Originale, nicht verschieden wäre; ein unmöglicher Fall! weil er voraussetzt, daß eine Vorstellung keine Vorstellung seyn solle."

Ihr gestehet ein, daß eine Vorstellung ein Darstellungsmittel sey; wir dagegen, daß sie als ein solches Mittel von dem Gegenstande, den sie uns bewußt macht, verschieden sey.

Ihr schließt von dieser Verschiedenheit auf die Untreue der Vorstellung im Darstellen eines Gegenstandes, und nehmet also an, daß das Verschiedenseyn einer Vorstellung von ihrem Objekt eben das sey, was ihre Untreue im Darstellen ist. Von dieser Identität bleibt ihr aber den Beweis schuldig. Wir geben euch also auf zu zeigen: wie die Verschiedenheit des Darstellungsmittels von seinem darzustellenden Objekt die Unvollkommenheit desselben im Darstellen nach sich ziehe; da jene Verschiedenheit und diese Unvollkommenheit zwey ganz verschiedene Sachen sind. Oder seyd ihr gewilligt, überhaupt aus der Verschiedenheit eines Mittels von seinem Zwecke auf die Unvollkommenheit des Mittels zur Erreichung dieses seines Zweckes zu schließen? also auf die Untauglichkeit einer Sache, vollkommner Grund von einer andern zu seyn, aus ihrer Verschiedenheit von dieser andern, als ihrer Folge? Ihr sehet, wir kommen abermahls auf den Punkt zurück, den wir gleich anfangs aufstellen mußten: die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ei-

ner Vorstellung, als eines Darstellungsmittels, kann nur aus ihrer Vergleichung mit dem Objekt an sich, welches sie darstellen soll, ersehen werden, eben so wie die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit eines Mittels und Grundes überhaupt aus seiner Vergleichung mit seinem Zwecke, seiner Folge.

Und wenn ihr zugebet, daß Gott die Dinge so vorstellet, wie sie an sich sind; und wenn ihr daneben auch einräumet, daß die Dinge nicht in ihm selbst sind, und von selbst sein Bewußtseyn zu einem Vorstellen ihrer selbst stimmen, sondern daß auch ihm Kenntnisse als Darstellungsmittel der Dinge zukommen: so gesteht ihr eben dadurch von selbst ein, daß die Kenntnisse Gottes, bey aller ihrer Verschiedenheit von ihren Gegenständen, dennoch die vollkommensten Darstellungsmittel dieser Gegenstände seyn können.

§. 27.

Metaphysischer transcendentaler Idealismus.

Man hat neuerlich einen Versuch gemacht, den transcendentalen Idealismus bloß auf die

metaphysischen Kenntnisse einzuschränken, indem man voraussetzte, daß nur diese Kenntnisse auf eine objektive Bedeutung Anspruch machen. Es soll also bloß den Sinneskenntnissen eine subjektive Bedeutung zukommen, d. h. der immanente Realismus soll sich nur auf die Sinneswelt erstrecken. — Aus dem bisher Gesagten kann zwar schon zur Genüge erhellen, daß ein solcher Versuch mißlingen müsse; indessen wollen wir ihn durchprüfen, weil der Schein von Wahrheit, den er hat, viele blendet und täuscht. Wir erinnern nur noch vorher, daß, diesen metaphysischen Idealismus behaupten, eben so viel sey, als die Unmöglichkeit einer Metaphysik behaupten, und ihn widerlegen eben so viel, als die Möglichkeit metaphysischer Kenntnisse darthun; — das wird, wenn es sich nicht von selbst versteht, die Prüfung dieses Versuches ausweisen.

Die Beweise für diesen so beschränkten Idealismus können nur von doppelter Art seyn. Der Eine setzt schon den vorgeblichen Beweis von der Idealität und nichtobjektiven Be-

deutung unsrer Kenntnisse, welcher von dem Ursprung und von der Natur unsrer Vorstellungen hergenommen ist, voraus, und bemüht sich bloß, noch einen Grund anzugeben, warum sich diese Idealität nur auf die metaphysischen Kenntnisse ausdehnen lasse. Nothwendig muß er diesen Grund von einem Charakter metaphysischer Kenntnisse entlehnen. — Der Andere hingegen will seinen Grund bloß aus der Entwicklung des Charakters, wodurch sich eine metaphysische Kenntniß von einer nichtmetaphysischen unterscheidet, ableiten. — Wenn es nun aber gewiß ist, daß der transcendentale Idealismus überhaupt nur jene zwey, von dem Ursprung und der Natur der Vorstellungen entlehnten, Gründe aufweisen könne; so ist es auch klar, daß der metaphysische transcendentale Idealist, wenn er uns darthun will, daß die Idealität der Kenntnisse nur auf die Metaphysik auszudehnen sey, nur noch diese zwey Wege übrig habe.

§. 28.

Prüfung seines ersten Beweises.

Der Beweis lautet konzentrirt wie folgt:

1, „Metaphysische Kenntnisse sind der Gegensatz von Sinneskenntnissen; diese aber sind der Gegensatz von Vernunftkenntnissen. Denn es lassen sich nur zweyerley Kenntnisse denken, nämlich Kenntnisse von einem Bedingten, — und diese gehören dem Sinne, — und Kenntnisse von einem Unbedingten, — und diese gehören der Vernunft an. Folglich sind metaphysische Kenntnisse Vernunftkenntnisse.

2. Vernunftkenntnisse sind Kenntnisse des Unbedingten. Das Unbedingte in dem Erkennbaren ist aber einzig das Ansichbestehende. Demnach machen die Vernunftkenntnisse, aber auch sie allein, Ansprüche darauf, Kenntnisse der Gegenstände an sich zu seyn.

3. Allein, so wohl der Ursprung, als auch die Natur unsrer Kenntnisse, kann beweisen, daß es durch sie unmöglich ist, das an sich Bestehende unserm Bewußtseyn darzustellen.

4. Demnach haben nur unsere Vernunftkenntnisse, und — da eben sie unsre metaphy-

sischen Kenntnisse sind — unsere metaphysischen Kenntnisse keine objektive Bedeutung; sie nur können keinen Anspruch darauf machen, Erkenntnisse zu seyn sondern sie bleiben bloße Ideen, Gedanken: aber, wie gesagt, auch nur sie allein.

5. Die Sinneskenntnisse mit ihrem Anhang machen, da sie bloß auf das Bedingte gehen, keinen Anspruch das an sich Bestehende vorzustellen; sondern nur das Bedingte von diesem, also die Erscheinung von dem an sich Bestehenden. Und dieß kann man ihnen nicht absprechen. Sie stehen folglich unter dem immanenten Realismus, d. h. auf sie ausschließlich paßt die Behauptung: daß wir Kenntnisse mit subjektiver Bedeutung haben, welche unserm Bewußtseyn darstellen was und wie Gegenstände für uns sind."

Dieß der Beweis mit seiner ganzen Blendung. Sein vermeynter Nerve ist, wie leicht zu bemerken, in seinen zwey ersten Gliedern zu suchen. Denn das dritte Glied hat er dem

transcendentalen Idealismus überhaupt abgeborgt; und das vierte und fünfte Glied sind bloße Folgerungen. Der vermeynte Nerve liegt in den zwey Behauptungen, einmal: „metaphysische Kenntnisse sind ausschließlich Vernunftkenntnisse von dem Unbedingten,“ — zweytens: „Kenntnisse von dem Unbedingten sind Kenntnisse, welche das an sich Bestehende darstellen sollen.“ Das erste Glied hat die Tendenz jene erste, und das zweyte diese andere Behauptung zu begründen.

Erstes Glied.

1. Es ist zwar richtig: daß Sinneskenntnisse ein Gegensatz von Vernunftkenntnissen sind; aber unrichtig: daß diese letztern den einzigen Gegensatz von jenen ausmachen: denn auch Verstandeskenntnisse von dem Zusammenhängenden, und Besinnungskenntnisse von Verhältnissen, sind Gegensätze von Sinneskenntnissen des Wahrnehmbaren und der Ordnungsarten der Dinge. Wenn also Sinneskenntnisse keine metaphysischen Kennt-

nisse sind; so folgt noch nicht, daß nur die Vernunftkenntnisse metaphysische Kenntnisse seyn können.

2. Es ist aber auch selbst nur halbwahr: daß metaphysische Kenntnisse der Gegensatz von Sinneskenntnissen sind. — Der eigenthümliche Charakter metaphysischer Kenntnisse ist der, „Kenntnisse des Nichtwahrnehmbaren, folglich bedingte, mittelbare, erschließbare Kenntnisse zu seyn." Nun aber ist auch der Bestand der Dinge im Raum und in der Zeit ein Nichtwahrnehmbares, demnach ein Metaphysisches, und dennoch ein Sinnesgegenstand. Daher sind die Ausdrücke, „metaphysische" und „übersinnliche" Kenntniß, nicht gleichbedeutend; denn, wie gesagt, es gibt auch metaphysische Theilkenntnisse des Sinnes. Nichtmetaphysische Kenntnisse sind bloß materiale Kenntnisse; alle formalen Kenntnisse von Bestehungsarten der Dinge sind metaphysisch. Also sind auch nur die materialen Theilvorstellungen des Sinnes von dem Wahrnehmbaren die nicht-

metaphysischen Kenntnisse: hingegen die formalen Sinnesvorstellungen, von den Ordnungsarten der Dinge im Raum und in Zeit, sind metaphysische Kenntnisse

3. Darum mag es zwar richtig seyn: Vernunftkenntnisse sind Vorstellungen von einem in seiner Art Unbedingten, und die übrigen Kenntnisse sind Vorstellungen von einem in seiner Art Bedingten. Da aber diese letztern Kenntnisse nicht bloß Sinnesvorstellungen, sondern großentheils auch Verstandes- und Besinnungs-Kenntnisse sind; so ist es auch richtig: es gibt Kenntnisse von einem Bedingten, welche keine Sinneskenntnisse sind. Und sollen nun die metaphysischen Kenntnisse nur den Sinnesvorstellungen entgegenstehn; so ist es nicht zu läugnen: daß nicht alle metaphysischen Kenntnisse Vorstellungen von einem Unbedingten, — folglich auch daß nicht alle metaphysischen Kenntnisse Vernunftkenntnisse, oder umgekehrt, daß nicht bloß die Vernunftkenntnisse meta-

physische Kenntnisse sind. Und dieß will eben so viel sagen, als: es gibt auch metaphysische Kenntnisse von einem Bedingten, welche theils dem Sinne, theils dem Verstande, theils der Besinnungskraft angehören.

4. Was also aus dem ersten Gliede, und aus seiner Behauptung: daß alle metaphysischen Kenntnisse als solche nur Vernunftkenntnisse von einem Unbedingten seyen, gefolgert werden soll, ist falsch, eben weil diese Behauptung ungegründet ist. Es ist demnach unrichtig, „daß die metaphysischen Kenntnisse als solche darauf Anspruch machen, das an sich Bestehende darzustellen, darum weil sie, ihrer Natur nach, das Unbedingte darstellen wollen;" — denn das Unbedingte darzustellen gehört nicht zu ihrer Natur, es ist ihnen außerwesentlich. Und diejenigen metaphysischen Kenntnisse, welche das Unbedingte darstellen, sind nicht dadurch, daß sie einen solchen Gegenstand haben, metaphysische Kenntnisse.

So viel über das erste Glied!

Zweytes Glied.

Dieses erhält seinen ganzen Schein von einem Spiel mit dem Bedingten und Unbedingten, welches der Grund von noch mehreren Verirrungen in der Philosophie ist. Dieß Spiel besteht darin, daß man, je nachdem es das Ziel einer Spekulation verlangt, unter Begünstigung des Ausdrucks, Eine Art des Unbedingt- und Bedingtseyns einer zweyten und dritten Art unterschiebet, und dadurch auch von den andern Arten geltend macht, was nur von der Einen gelten kann. Wer diese Zauberwürfel kennet, lernt bald einsehen, wie man sich mit denselben in neue Systeme der Philosophie spielen kann.

Wenn wir von dem Bedingt- oder Unbedingtseyn einer Sache reden; so können wir dreyerley Formarten derselben vor Augen haben, nämlich:

Einmahl dasjenige Unbedingtseyn, welches die Grenze der Bedingungen im Zusammenbestehen der Objekte ist. Ein Beyspiel mag es erläutern. Man denke sich drey Sachen a, b, c. Das a werde gedacht als Ei-

genheit des b; so wird b als Eigenthümer von a gedacht. Das a ist dann das Bedingte von b; denn ohne dieses b könnte es nicht als Eigenheit bestehen. Man denke sich nun ferner auch das b als eine Eigenheit des c; so wird c als der Eigenthümer von b, und nun nothwendig auch von a, betrachtet. Auch das b erscheint jetzt als ein Bedingtes; die Bedingung davon, daß es Eigenheit seyn und als eine solche zusammenbestehen kann, ist c. Nun lasse man in Gedanken das c bloß als Eigenthümer bestehn, und nicht auch als eine Eigenheit (etwa eines d); so hat man ein Unbedingtes, eine Sache, mit welcher als mit ihrer Bedingung zwar andere Sachen a und b zusammenbestehn, die aber die Grenze des Bedingens ist, das letzte Glied in der Reihe der Bedingungen. — Diese Art des Unbedingtseyns nennt man schlechthin das Unbedingtseyn einer Sache; und da es eine Form des Objekts ist, welche sich jedesmahl wieder auf eine andere Form eines andern Objekts bezieht, nämlich auf das Bedingtseyn eines andern Objekts:

so heiße man es das objektive Unbedingtseyn, die objektive Unbedingtheit.

Zweytens können wir dasjenige Unbedingtseyn einer Sache im Sinne haben, welches wir das Unbedingt-Vorgestelltseyn derselben nennen wollen. Es kommt derjenigen Sache zu, von welcher wir, wenn auch schon nur nach unsrer Meynung, eine Kenntniß ohne Hülfe einer andern Kenntniß haben oder bilden können; deren Kenntniß aber die Bedingung und den Grund der Wahrheit andrer Kenntnisse abgeben kann. Die Gegenstände dieser andern, von jener vermittelten, Kenntnisse sind ein Bedingtes, eigentlich ein Bedingtvorgestelltes, es kommt ihnen ein Bedingt- (vorgestellt-) seyn zu. — Diese Art des Unbedingt- und Bedingtseyns ist also zunächst nur eine Form unsrer Kenntnisse (λογων), und sie wird nur von diesen auf die Objekte übergetragen, und so auch von diesen Objekten ausgesagt. Sie ist demnach eine Art der bloß logischen For-

men, eine logische Unbedingtheit und Bedingtheit. Nach ihr allein wird gefragt, wenn man sich nach einem ersten Grundsatze in der Philosophie umsieht, so daß die Frage nach diesem Grundsatze diese ist: welches ist diejenige Kenntniß, welche die Bedingung unsrer Einsicht der Wahrheit aller unserer übrigen Kenntnisse seyn kann? folglich auch, welches ist die Sache, die den Gegenstand jener Kenntniß abgibt? — Die Frage nach einem Objektiv-Unbedingten ist der gerade Gegensatz von dieser; denn eine solche Frage ist nothwendig die nach einer bedingten Kenntniß, also nach einem Bedingtvorgestellten. Allein, man denke nicht, daß das Unbedingtvorgestellte bloß bey der Umsicht nach einem ersten Grundsatz der Philosophie zu Frage komme; keinesweges, sondern die Frage darnach wiederholt sich so oft, als eine Reihe von bedingten Kenntnissen einer gewissen Art vorkommen kann.

Drittens kann man dasjenige Unbedingtseyn eines Gegenstandes im Sinne haben, welches wir das Unbedingtdargestelltseyn

desselben nennen wollen. Es ist das Dargestelltseyn der Gegenstände als Objekte an sich, und bezieht sich also auf Kenntnisse (λογους) in uns, und namentlich auf die Form derselben, welche wir ihre objektive Bedeutung nannten. Demnach ist auch diese Art der Unbedingtheit keine Form, die einem Objekte eigenthümlich wäre; sie ist keine objektive, sondern nur eine logische Form. Wir tragen sie bloß von unsern Kenntnissen auf die Objekte derselben über. — Diese Art der Unbedingtheit einer Kenntniß ist nur derjenigen Bedingtheit einer andern Kenntniß entgegengesetzt, welche die nichtobjektive Bedeutung derselben heißt. Eine Kenntniß mit einer nichtobjektiven Bedeutung würde also dem Bewußtseyn einen Gegenstand darstellen, der nur wie ein Widerschein, wie ein Schatten von einem Objekt an sich angesehen werden könnte; und ein solcher Gegenstand wäre dann der Bedingtdargestellte, weil man ihn nur unter der Bedingung darstellen könnte, daß ein Gegenstand an sich dargestellt würde. Man

müßte also von dem Bedingtdargestellten auf den Gegenstand an sich, als auf das Unbedingtdargestellte schließen, folglich von der Kenntniß jenes zu der Kenntniß von dem letztern in Gedanken fortschreiten. Daraus ist klar, daß das Unbedingtdargestelltseyn eines Objekts auf keine Weise dem Subjektivdargestelltseyn desselben, etwa wie einer Bedingung von jenem, entgegengesetzt werden könne; denn einen solchen Gegensatz können beyde nicht ausmachen, weil man das so Subjektivdargestelltseyn eines Objekts auch nicht von ferne als eine Bedingung seines Objektivdargestelltwerdens gebrauchen kann. Dieses ersieht man daraus, daß das Subjektivdargestelltseyn eines Objekts die Frage zuläßt; ob es, als ein solches Dargestelltes, auch an sich, oder ob nicht an sich, dargestellt sey? welche Frage sich sowohl bey dem Unbedingt- als bey dem Bedingt-Dargestelltseyn eines Objekts von selbst aufhebt.

Es lassen sich also zwey Arten logischer Unbedingtheit denken; aber die objektive Unbedingtheit ist als eine solche einzig.

Wie verschieden von einander diese Formen des Unbedingtseyns sind, ist nun einleuchtend; folglich auch die Unrichtigkeit, welche herauskommen muß, wenn, was von der Einen gilt, unter der Voraussetzung der Identität auch von der Andern behauptet wird. Aber wir müssen diese Unrichtigkeit auffallend machen, wenn der Grund des metaphysischen transcendentalen Idealismus in seiner ganzen Richtigkeit erscheinen soll; wir müssen also zeigen, wie sich diese Formen zu einander verhalten, was sie gemein haben, und was nicht.

1. Die objektive Unbedingtheit, das Unbedingtseyn eines Gegenstandes, ist mit derjenigen logischen Unbedingtheit, welche wir das Unbedingtevorgestelltseyn eines Gegenstandes nannten, im Widerspruche, so daß man sagen muß: das objektive Unbedingte ist nicht das unbedingt-sondern durchaus das bedingt-Vorgestellte. Denn das objektive Unbedingte ist dasjenige, zu dessen Vorstellen man nur bedingter Weise, nämlich unter der Voraussetzung gelangen kann, wenn schon sein Bedingtes vorgestellt ist. So

kann das Ich, als ein gewisse Kenntnisse in sich Habendes (als Substrat der Kenntnisse) erst alsdann vorgestellt werden, wenn Kenntnisse desselben vorgestellt sind. Das Ich sey hier das Unbedingte (Substrat), worauf man im Vorstellen kommt, wenn man die Kenntnisse als bestehend in Einem vorstellt. Eben so müssen wir zuvor Folgen vorgestellt haben, ehe wir unbedingte Gründe vorstellen können. Das Objektivunbedingte ist demnach seiner Natur nach ein Bedingtvorgestelltes, es kommt ihm in Rücksicht seines Vorgestelltseyns die gerade entgegengesetzte Form, nämlich Bedingtheit, zu. Umgekehrt kann das unbedingte Vorgestelltseyn nur denjenigen Objekten zukommen, denen das objektive Bedingtseyn beygelegt werden muß. Das unbedingt- oder unmittelbar-Vorstellbare kann nur das Wahrnehmbare, in den Sinn Fallende, seyn. Oder, das Vorstellen des Bedingten ist ein unbedingter Grund des Vorstellens eines Unbedingten; das Vorstellen des Unbedingten ist also bedingt und begründet durch das Vorstellen des Bedingten.

Wenn demnach die Vernunft das Unbedingtvorgestellte verlangt, um in der Kenntniß desselben einen unbedingten Beweisgrund andrer Kenntnisse, und eines andern Vorstellens zu haben; so verlangt sie nicht die Kenntniß eines (objektiv-) Unbedingten, so wie etwa des Ichs oder der Gottheit,) sondern gerade das Gegentheil, nämlich die Kenntniß eines Bedingten, folglich ein Unbedingtvorgestelltes. — Hieraus lassen sich denn auch die Streitigkeiten, welche man neulich über die Natur eines ersten Grundsatzes der Philosophie, und über die Art seines Gegenstandes erhoben hat, vollkommen berichtigen und schlichten. —

2. Das Unbedingtseyn eines Gegenstandes hat mit jener logischen Unbedingtheit, welche wir das Unbedingte-Dargestelltseyn eines Objekts nannten, nicht das geringste gemein; keine dieser Unbedingtheiten weist auf die andere. Wenn wir urtheilen, ein Gegenstand sey ein Unbedingtes, z. B. eine unbedingte Ursache; so denken wir bloß an die Beziehung dieser Ursache auf ein anderes Ob-

jekt, aber nicht im mindesten an eine Beziehung derselben auf die Vorstellung, die wir von ihr haben, und auf ein sie (diese Ursache) unbedingtes Darstellen der Vorstellung. Und umgekehrt, wenn wir annehmen, daß eine Vorstellung ihren Gegenstand unbedingt, als ein Objekt an sich, darstelle, daß ihr also eine objektive Bedeutung zukomme; so finden wir uns nicht im mindesten genöthigt, anzunehmen, daß der unbedingtdargestellte Gegenstand auch ein (objektiv-) Unbedingtes sey, dessen Daseyn eine unumgängliche Bedingung des Daseyns andrer Gegenstände, deren Seyn eben darum bedingt wäre, abgebe. Man nehme hier z. B. eine Vorstellung von einer Kenntniß; man denke sich, daß diese Vorstellung ihr Objekt, die Kenntniß, unbedingt oder als eine Sache an sich darstelle: wer ist auch nur veranlaßt, diese Kenntniß als ein (objektiv-) Unbedingtes anzusehen? sie bleibt uns, auch nach diesem so unbedingt Dargestelltseyn, ein Bedingtes, dessen Seyn das Seyn der Seele, als ihres Substrats und ihrer Entstehungsquelle, vor-

aussetzt. Das Unbedingtseyn ist also eine Form, die nur einigem Vorgestellten eigen seyn kann; hingegen das Unbedingtdargestelltseyn kann allem Vorgestellten, demnach sowohl dem Unbedingten als dem Bedingten, zukommen. Es läßt sich eben so gut fragen: ob die Sinnesvorstellungen ihre wahrnehmbaren in gewissen Ordnungen bestehenden Gegenstände unbedingt und an sich darstellen? als sich fragen läßt: ob die Verstandeskenntnisse ihre nichtwahrnehmbaren in gewissen Verknüpfungen stehenden Objekte, und ob die Vernunftvorstellungen ihre unbedingten Gegenstände, an sich darstellen?

Und hier stehen wir bey dem Hauptfehler des zweyten Gliedes von dem obigen Schlusse. Es wird nämlich darin das Vorstellen des Bedingten mit dem bedingten Darstellen des Bedingten, und das Vorstellen des Unbedingten mit dem unbedingten Darstellen des Unbedingten, für einerley angenommen, und daraus geschlossen, daß die Vernunft mit ihren Vorstellungen des Unbedingten Anspruch auf das

Darstellen der Objekte an sich, und daß, da nur ihre Vorstellungen auf das Unbedingte gehen, auch nur sie mit ihren Vorstellungen auf das Darstellen des Unbedingten als eines Objekts an sich, Anspruch mache. Der Betrug liegt nun klar vor Augen: Wenn wir, von unsrer Vernunft, Vorstellungen von einem und anderm Unbedingten haben; so machen diese Vorstellungen keinen andern Anspruch als den, zu seyn was sie sind, nämlich Vorstellungen eines Unbedingten; also, tüchtig zu seyn, dem Bewußtseyn ein Unbedingtes, dessen Seyn die Bedingung des Seyns andrer Objekte ist, darzustellen, — ob unbedingt und an sich darzustellen, oder nicht? davon liegt in der Natur einer Vorstellung des Unbedingten eben so wenig ein Grund und Anspruch, als in einer Vorstellung des Bedingten ein Grund und Anspruch zu finden ist, ihr Bedingtes nur bedingt darstellen zu sollen. Es weiß also die Vernunft, indem sie ihre Kenntnisse von dem Unbedingten bildet, nur so viel, daß es Vorstellungen von einem Unbedingten sind, und der Anspruch,

mit ihren Kenntnissen ein Unbedingtes unbedingt oder an sich darzustellen, kommt ihr nicht im mindesten bey.

Sollte erweislich seyn, daß nur eine Vernunftvorstellung Anspruch mache, ihr unbedingtes Objekt unbedingt oder an sich darzustellen; so müßte auch erwiesen werden können: daß unsre Vorstellungen von bedingten Objekten ihrer Natur nach solche Vorstellungen seyen, welche ihre bedingten Objekte nur bedingt darstellen, folglich als einen bloßen Widerschein und Schatten von dem Unbedingten, als Nichts an sich. Wie will man doch so etwas Ungereimtes ausmachen?

Aus der Natur solcher Kenntnisse nicht. Denn daraus, daß sie Vorstellungen von einem Bedingten sind, folgt nicht im mindesten, daß sie ihre Objekte, das Bedingte, nur bedingt, folglich als etwas, das an sich nicht ist, darzustellen bestimmt wären. Sollte das aus ihrer Natur, Vorstellungen des Bedingten zu seyn, folgen; so müßte die Frage

sogleich als eine unnatürliche und ungereimte Frage erscheinen: ob dergleichen Vorstellungen Objekte darstellen, welche an sich sind, oder ob nicht? Es würde dieß, wenn es eine Folge aus der Natur dieser Vorstellungen wäre, eben so ungereimt zu erfragen seyn, als jenes: ob die Vorstellung von einem Bedingten auch ein Unbedingtes vorstelle, oder nicht? d. h. ob eine Art von Vorstellung nicht auch eine andere Art sey? —

Aus der Vergleichung auch nicht. Das Bedingte, welches gewisse Vorstellungen in uns unsrem Bewußtseyn vorhalten, können wir mit dem Unbedingten, worauf wir jenes beziehen, nicht zusammenhalten, vergleichen, und dadurch entscheiden, ob jenes als ein Objekt, welches an sich nicht ist, sondern nur als Widerschein von dem Unbedingten bedingt wird, zu diesem Unbedingten als der Sache an sich, im Verhältniß stehe? Es würde diese Vergleichung voraussetzen, daß man sowohl das Unbedingte als eine Sache an sich kenne, und zwar ohne Hülfe des Bedingten, welches, als

Erscheinung von ihm, auf dasselbe hinführen soll; als auch, daß man das Bedingte als einen bloßen Widerschein kenne, ohne es aus der Vorstellung, die wir von ihm besitzen, erschlossen zu haben; daß wir also das Bedingte *an sich* kennten, und *auch nicht an sich*, weil es an sich nichts wäre.

Der metaphysisch-transcendente Idealist bleibt also in seinem Beweise eben so, wie der transcendente Idealist überhaupt, und der transcendente Realist stecken; denn es sind nur zwey Wege für alle drey offen, nämlich entweder aus der Natur der Vorstellungen, oder aus der Vergleichung der Gegenstände für sich genommen unter sich und mit unsern Vorstellungen, Gründe ihrer Behauptungen herbeyzuschaffen. Allein, der metaphysisch-transcendente Idealist kommt auch auf Ungereimtheiten und Inkonsequenzen, welchen der transcendente Realist und der allgemeine transcendente Idealist ausweicht. Es sind folgende:

Einmahl muß er das Bedingte als eine Erscheinung gelten lassen, und auch wieder nicht als eine Erscheinung. Ein Gegenstand,

welchen man als eine Erscheinung ansieht, soll ein solcher seyn, der die Frage zuläßt: ob er an sich bestehe, oder nicht? Denn dasjenige Vorgestellte, bey welchem diese Frage nicht möglich ist, würde ein bloßer Scheingegenstand, ein Nichts seyn. Der metaphysisch-transcendente Idealist muß nun das Bedingte als eine Erscheinung gelten lassen; indem er das Vorgestelltseyn desselben als Grund und Bedingung geltend machen will, daß ein Objekt an sich vorgestellt werden müsse. Denn ihm ist das Bedingte ein von einem Objekt an sich Bedingtes; seine Vorstellung von dem Bedingten soll eine Vorstellung von einem solchen Etwas seyn, welches auf ein Objekt an sich, als auf die Bedingung seines (jenes Etwas) Vorgestelltwerdens, hinweißt. Soll nun das Bedingte ein von einem Objekt an sich Bedingtes seyn, und auf dieses als auf seine Bedingung hinweisen; so muß es als ein Gegenstand an sich, als ein Vorhandenes angesehen werden; es muß wenigstens die Frage zulassen, ob es an sich sey, oder nicht? d. h. es muß für eine,

wie man sie nennt, Erscheinung gelten. Denn ließe man es sogleich für einen bloßen Scheingegenstand, für an sich Nichts gelten; so könnte es auch nicht auf das Unbedingte an sich, als auf seine vorhandene Bedingung hinweisen, und es wäre falsch: das Bedingte (das an sich Nichts, der Scheingegenstand) ist ein von einem Objekt an sich Bedingtes; weil ein Nichts sich nicht bedingen läßt. — Aber das Bedingte muß unserm Idealisten auch wieder als keine Erscheinung, sondern als ein bloßer Scheingegenstand, als Nichts gelten. Denn das Bedingte soll ihm kein Objekt an sich seyn; sonst wäre es, seiner Voraussetzung nach, ein Unbedingtes. Es ist ihm also ein Nichts, ein Gegenstand, von welchem man bloß einen Gedanken, eine Idee, aber keine Erkenntniß hat.

Zweytens widerlegt sich dieser Idealist dadurch selbst, daß er nur den metaphysischen transcendentalen Idealismus, und folglich den immanenten Realismus in seinem Sinne annimmt, d. h. behauptet: daß nur unsre Kennt-

nisse von dem Bedingten Erkenntnisse des Vorhandenen, und keine bloße Ideen und Gedanken; daß aber unsre Kenntnisse von dem Unbedingten keine Erkenntnisse, sondern bloße Ideen und Gedanken seyen. Denn er muß, wie wir eben sahen, das Bedingte für keinen Gegenstand an sich, für nichts Vorhandenes und Erkenntliches, sondern für einen bedingten Schein der Objekte an sich, gelten lassen; sonst wäre es ihm ein Unbedingtes. Wer kann aber sagen, daß er von einer Sache, welche ausgemacht an sich nicht ist, eine Erkenntniß haben könne? Unser Idealist behauptet also zwar einen immanenten Realismus (daß es Erkenntnisse neben bloßen Gedanken gebe); aber er hebt ihn durch seine Voraussetzung, daß das Bedingte kein Gegenstand an sich, folglich ein Objekt einer bloßen Idee (einer Nichterkenntniß) sey, auch selbst wieder auf.

Drittens verwickelt sich unser Idealist in einen neuen Widerspruch, wenn er einmahl behauptet: Von dem Objekt an sich, dem Unbedingten, haben wir bloße Ideen und Gedan-

ken; — und auf der andern Seite den Schluß machen muß: da das Bedingte als solches nur von einem Unbedingten, von einem Objekt an sich, bedingt seyn kann; so muß auch ein Unbedingtes, ein Objekt an sich, vorgestellt und als vorhanden angenommen werden, so bald das von ihm Bedingte (welches erkennbar seyn soll) erkannt worden ist. — Was ist aber eine gültige Vorstellung von einer vorhandenen Sache anderes, als eine Erkenntniß? Eine bloße Idee, ein bloßer Gedanke ist sie nun sicherlich nicht. Unser Idealist gibt also unsre Kenntnisse der Objekte an sich, oder seiner Sprache nach des Unbedingten, für bloße Ideen aus, — dadurch ist er metaphysischer transcendenter Idealist, — und auch wieder für keine bloße Ideen, sondern für Erkenntnisse, — dadurch behauptet er sich allein als immanenter Realist. Er ist also, wie ihr ihn haben wollet, ein Chamäleon.

Viertens, das Bedingte ist keine Sache an sich, sonst wäre es ein Unbedingtes; nur das Unbedingte ist an sich. Eigenheiten der

Dinge sind ein Bedingtes; was sie besitzt, ihr Eigenthümer, ist das Unbedingte worauf sie hinweisen. Eigenheiten sind also nicht an sich; aber ihre Eigenthümer. Aber ein Eigenthümer ist nichts ohne sein Eignes; folglich sind entweder beyde nichts, — und unser metaphysisch-transcendenter Idealist muß, nach seinen eignen Voraussetzungen, den allgemeinen transcendentalen Idealismus zulassen; — oder sie sind beyde Etwas an sich, — und unser Idealist muß, wie er doch nicht wollte, den immanenten Realismus fahren lassen, und dem transcendenten Realisten überhaupt das Feld räumen. Man kann diese Folgerung in mehreren Beyspielen darlegen, wir wollen nur noch Eines wählen. Unsere Kenntnisse bestehen unter der Bedingung, daß ein Ichwesen ist, in welchen sie bestehen, das Ichwesen ist ihre Bedingung, es ist das Unbedingte, worauf unsre Kenntnisse und ihr Bestand hinweisen; und diese Kenntnisse sind das Bedingte von dem Ichwesen. Das Bedingte ist kein Objekt an sich, sonst wäre es

ein Unbedingtes; unsre Kenntnisse sind also keine Objekte an sich, und wir haben also keine Erkenntnisse, sondern bloße Ideen von denselben. Ein Wesen (ein Substrat, auch wenn man will ein Subjekt) ohne Etwas, das in ihm besteht (ohne Inhärenz, wenn man will ohne Prädikat) ist nichts. Folglich sind entweder beyde, das Ichwesen und seine Kenntnisse, nichts, — allgemeiner transcendentaler Idealismus; — oder beyde sind vorhandene Gegenstände an sich, — allgemeiner transcendentaler Realismus.

Unser Idealist wird also von seinen beyden Gegnern gefaßt, und von seinem gewählten mittlern schiefen Standpunkte weg, und bald zu diesem, bald zu jenem hingezogen. Sein Synkretismus ist der mißlungenste Versuch die Partheyen zu vereinigen. Und noch gilt er hie und da für den einzigen Ausweg, auf welchem dem Reiche der Wissenschaften Friede verschaft werden soll. Ein süßer Traum im Glaubensschlafe! Sucht ihn zu verlängern so viel ihr könnet; singt Schlummerlieder so viel und so

weit herum ihr wollet: ihr werdet die Erwachung des Geistes doch nicht hindern; und dann beginnt der Streit und die Entzweynng nur um so vielfacher und bittrer. Was habt ihr alsdann gewonnen? welche Ehre habt ihr davon? Lieber laßt uns nicht träumen; der transcendente Skeptiker hat offenbar den einzigen festen Standpunkt: laßt uns also ihm beytreten; er zertrümmert die schwachen Fundamente, worauf sich der transcendente Idealist und Realist postirt haben, und mit denselben auch das schwankende Bretchen des metaphysisch-transcendenten Idealisten, welches die Brücke zwischen jenen beyden Fundamenten abgeben sollte!

Anm. Wir haben noch nachzuholen, das Verhältniß anzuzeigen, worin das Unbedingtvorgestelltseyn zu dem Unbedingtdargestelltseyn einer Sache steht. Allein man darf nur wissen, was beyde Arten des Seyns sind, um gleich beym ersten Blicke deutlich einzusehen, daß weder aus dem Unbedingt-

noch aus dem Bedingtvorgestelltseyn irgend ein Schluß auf irgend eine Art des Dargestelltseyns eines Objekts gelten könne, so ganz ohne Gemeinschaftliches und ohne Beziehung auf einander müssen sie angenommen werden.

§. 29.

Prüfung seines zweyten Beweises.

Die Veste dieses Beweises soll in dem Charakter der Mittelbarkeit metaphysischer Kenntnisse stecken. Wir wollen die Fäden so dicht zusammenweben als es möglich ist. Hier ist das Gewebe:

1. „Metaphysische Kenntnisse sind Vorstellungen von dem Nichtwahrnehmbaren, Uebersinnlichen; sie haben die Sinneskenntnisse des Wahrnehmbaren oder des in den Sinn Fallenden zum Gegensatze.

2. Die Kenntnisse des Wahrnehmbaren sind unmittelbar; die Kenntnisse des Nichtwahrnehmbaren sind es nicht, sondern sie sind

mittelbar. Aber die Kenntnisse des Wahrnehmbaren sind Wahrnehmungen, Kenntnisse von der Sinneswelt; die Kenntnisse des Nichtwahrnehmbaren sind metaphysische Kenntnisse von der Verstandeswelt.

3. Nur das Wahrnehmbare, als ein unmittelbar Erkenntliches, ist erfahrbar, und gibt sich zu erkennen; das Nichtwahrnehmbare ist aber, als ein hinter dem Wahrnehmbaren Verborgenes, also Mittelbares, nicht erfahrbar. Also können nur Sinneskenntnisse Erfahrungskenntnisse werden; metaphysische Kenntnisse aber eben ihres Charakters und ihrer Natur wegen nicht.

4. Kenntnisse, welche eine Bedeutung haben sollen, müssen Erkenntnisse, keine bloßen Ideen und Gedanken seyn. Denn Gedanken haben keine vorhandenen Objekte, bey ihnen läßt sich also gar nicht fragen, ob sie ihre Objekte an sich darstellen, oder nicht? Erkenntnisse hingegen haben vorhandene Gegenstände; bey ihnen also ist die Frage nach einer Bedeutung allein möglich.

5. Jede Erkentniß muß aber, wenn sie Erkenntniß und kein bloßer Gedanke seyn soll, eine Erfahrungskenntniß seyn; durch sie muß das Objekt sich zu erkennen geben.

6. Metaphysische Kenntnisse können aber keine Erfahrungskenntnisse, folglich keine Erkenntnisse seyn; sie sind also bloße Ideen, Gedanken ohne Bedeutung, — metaphysischer transcendentaler Idealismus.

7. Dagegen sind die Sinneskenntnisse allein Erfahrungskenntnisse, folglich Erkenntnisse; ihnen also kommt eine Bedeutung zu.

8. Die Sinneskenntnisse stellen aber die Objekte nicht so dar, wie sie an sich sind; das beweist der Unsprung dieser Kenntnisse, ihre Natur als Bilder, und auch dieß, daß sie nur das Bedingte darstellen. Sie haben also eine bloß relative Bedeutung, ihre Objekte sind bloße Erscheinungen der Gegenstände an sich, — immanenter Realismus,

sich bloß auf Sinneskenntnisse erstreckend.

9. Die metaphysischen Kenntnisse sollten also die Objekte an sich darstellen, welche hinter den Erscheinungen der Sinneskenntnisse liegen. Das beweist das Wesen jener Kenntnisse, nämlich das Unbedingte vorstellen zu sollen; und auch dieß: daß das Objekt an sich das Nichtwahrnehmbare seyn muß, wenn das Wahrnehmbare kein Objekt an sich, sondern ein bloßer Widerschein von jenem ist. Metaphysische Kenntnisse sind aber Kenntnisse des Nichtwahrnehmbaren. Allein, da sie bloße Ideen seyn können; so haben sie keine Bedeutung. Demnach ist es vergebens, die Objekte an sich kennen zu wollen. — Setzet noch hinzu, daß metaphysische Kenntnisse der Vernunft, dem Gegensatze des Sinnes, zukommen; so folgt: daß die Vernunft zwar einen Anspruch an das Erkennen der Objekte an sich machen möge, und zwar sie allein, daß aber ihr Anspruch ganz leer sey."

Dieß der Beweis; man kann ihn vielleicht sophistischer weben; aber man kann ihm darum keine größere Stärke geben. Die Hauptverwicklung liegt in seinem dritten Gliede; bey diesem, so wie bey den Widersprüchen, welche ein solcher Schluß enthält, werden wir also am längsten verweilen müssen. Die andern Seiten, welche einer Erinnerung bedürfen, wollen wir nur kurz berühren, oder auch gar nicht, wenn wir sie schon vorhin haben hinlänglich kennen lernen.

Eine Bemerkung gegen das erste Glied ist schon oben da gewesen; wir meynen jene: daß nicht alle metaphysischen Kenntnisse ein Uebersinnliches zum Objekt haben, sondern daß auch der Raum- und Zeit-Bestand der Dinge, ein Gegenstand der Sinneskenntnisse, etwas Nichtwahrnehmbares, also Metaphysisches sey. Diese Bemerkung ist bedeutend: denn, gesteht man den Sinneskenntnissen von dem Raum- und Zeitbestand der Dinge den Charakter zu, Erfahrungskenntnisse zu seyn; so räumt man ihn Einer Klasse metaphysischer

Kenntnisse ein, und hebt dadurch die Allgemeinheit des Grundes, warum dergleichen Kenntnisse keine Erkenntnisse sollen werden können, also den von der Nichterfahrbarkeit ihrer Objekte, folglich von ihrer Mittelbarkeit hergenommenen Grund, wiederum auf.

Das zweyte Glied enthält eine Unbestimmtheit, welche das dritte Glied zu seinem Zwecke benützt. Sie liegt in den Begriffen der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit. Man denkt wohl dabey an eine Unmittelbarkeit der Entstehung unsrer Sinneskenntnisse von ihren Objekten, und schließt dann weiter also: „haben bloß die Sinneskenntnisse unmittelbar ihren Ursprung in den Objekten; so haben sie ihn auch allein in denselben. Das darum, weil sie, diese Keuntnisse, den übrigen nichtsinnlichen Kenntnissen einen solchen Ursprung nicht vermitteln, nicht mittheilen, und kein Organ dazu abgeben können. Folglich gibt es für die übersinnlichen Kenntnisse, welche keinen unmittelbaren Ursprung aus den Objekten haben, kein

Mittel, ihnen einen Ursprung aus den Objekten zu verschaffen; und sie können demnach, schon ihrer Natur nach, keine Erfahrungskenntnisse seyn". — Diesen Sinn des Ausdrucks „Unmittelbarkeit" glaubt man noch dadurch zu rechtfertigen, daß man zeigt, wie die übersinnlichen Kenntnisse, als Allgemeinbegriffe, bloß aus der Natur unserer Denkkraft, also nicht aus den Objekten, entspringen. — Allein, dieser Sinn ist durchaus falsch. Wir bemerken nur zuerst gegen die letztere vermeynte Rechtfertigung dieß: daß der Beweis für den Ursprung übersinnlicher Kenntnisse aus unsrer Denknatur — bloß an diese Kenntnisse als Allgemeinbegriffe reiche; daß aber in der Frage, „ob übersinnliche Kenntnisse auch Erfahrungskenntnisse seyn können?" von diesen unbestimmten Allgemeinbegriffen ganz und gar nicht, sondern von ihnen als bestimmten, individualisirten Kenntnissen, die Rede sey. — Der einzig erweisliche Sinn jener Ausdrücke ist folgender: „Sinneskenntnisse sind unmittelbare d. h. unerschließbare; metaphysische

Kenntnisse aber sind **mittelbare**, d. h. erschließbare Kenntnisse. Jene müssen für solche gelten, **an welche** unsere Vorstellungskraft andere anzuschließen gestimmt und genöthiget seyn kann. Die Stimmung und Nöthigung der Vorstellungskraft durch Objekte, Sinneskenntnisse zu erzeugen, muß folglich als die erste, nächste, unmittelbare, — hingegen die Stimmung und Nöthigung der Geisteskraft durch Objekte bestimmte metaphysische Kenntnisse an die Wahrnehmungen anzuschließen, als eine zweyte, entfernte, mittelbare Stimmung angesehen werden.“ Man trägt alsdann diese Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit von diesen Stimmungen auf den Erfolg, auf die Kenntnisse über. Die Stimmung der Vorstellungskraft wird also nur in der Theorie der Entstehungsgeschichte unserer Kenntnisse in eine nächste und entfernte getheilt und vertheilt. Das geschieht auf Veranlassung einer andern Theilung und Vertheilung, nämlich unsrer Begriffe und Kenntnißgebilde. Mann nimmt die Entstehung eines solchen Gebildes an wie die Entstehung eines jeden an-

dern; zuerst eine gegebene Grundlage, in unserm Falle Wahrnehmungen, und dann dasjenige, was der Grundlage angefügt wird, hier die metaphysischen Kenntnisse. Folgt nun daraus, daß der Bildner, unser Geist, durch Objekte nur gestimmt und genöthiget sey, die Grundlage zu legen, weil wir ihn als vor allen Dingen und zunächst dazu gestimmt ansehen müssen? und nicht auch zu dem Anschluß (zu der Synthese) der andern Theile eines Kenntnißgebildes, weil wir ihn dazu nur alsdann und unter der Bedingung gestimmt annehmen können, daß er schon zum Setzen der Wahrnehmungen gestimmt seyn müsse? — Wir sprechen hier hypothetisch, wenn, wie unser Idealist vorgiebt, unser Geist durch Objekte Stimmungen seiner Thätigkeit der Kenntnißbildung erfährt; so ist darinn, daß seine Stimmung durch Objekte zum Bilden der Wahrnehmungen für die nächste gelten muß, kein Grund zu finden, daß bey ihm nicht auch eine von Objekten ausgehende entfernte, weitere Stimmung zum Anbilden

anderer Kenntnisse, welche keine Wahrnehmungen sind, statt finde und finden könne, kurz daß metaphysische Kenntnisse keine Erfahrungskenntnisse, keine Erkenntnisse seyn und werden können. Das Kategorische über diesen Punkt gehört in die Lehre von der Realität unsrer Allgemeinkenntnisse.

Wir stehen schon beym dritten Gliede. Es sagt aus: „daß nur das Wahrnehmbare, das Sinnliche, erfahrbar sey; nur erfahrbar, also der ausschließliche Gegenstand einer Erfahrungskenntniß.“ Unser Idealist stützt sich also auf die Entstehungsgeschichte unserer Kenntnisse. Er will wissen, daß die Sinneskenntnisse allein durch eine erfahrne Afficirung unsres Geistes in uns entstehen. Woher mag er doch dieß so zuversichtlich wissen können? Er soll sich rechtfertigen!

a) Weiß er es etwa aus der Natur des Sinnes? Was ist der Sinn des Menschen? „Die Fähigkeit, sagt er,

Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen; diese so erhaltenen Vorstellungen sind alsdann Sinnesvorstellungen, Anschauungen". — Ihm zufolge ist also der Sinn eine Quelle einer gewissen Art von Vorstellungen; von welcher Art? Er sagt: „von Erfahrungsvorstellungen, von solchen, die sich von der Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, herschreiben." Sind denn nicht auch manche Verstandes- Verhältniß- und Vernunftvorstellungen solche, die wir von der Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, erhalten? Nein? und warum? weil sie Verstandes- Vernunft-Vorstellungen und keine Sinneskenntnisse, d. h. weil sie keine Erfahrungsvorstellungen sind, die wir von der Art, wie wir afficirt werden, erhalten? — Ihm sind also nur Sinnesvorstellungen Erfahrungsvorstellungen, weil Erfahrungsvorstellungen nur Sinnesvorstellungen sind.

Der Zirkel ist offenbar. — Unser Idealist stellt das Abstammen gewisser Vorstellungen aus der Erfahrung als den ausschließlichen Hauptcharakter, woran man sinnliche Vorstellungen erkennen soll, auf; dieß aber nur so lange, bis die Frage entsteht: ob denn nicht alle Arten unsrer Vorstellungen einen solchen Ursprung haben, folglich sinnlicher Art seyen? Alsdann muß er entweder sich im obigen Zirkel herumdrehen, oder noch einen andern Charakter der Sinnesvorstellungen annehmen, wodurch sie sich noch auf eine andre Weise, als durch jenen Ursprung, von Verstandes- Verhältniß- und Vernunftvorstellungen unterscheiden. Er ergreift das Letzte; er muß, wenn er den Zirkel vermeiden will. Das gibt er unter andern auch dadurch zu verstehen, daß er reine, bloß in der Natur des Sinnes ihre Ursache habende, also nicht aus der Erfahrung entspringende, Sinnesvorstellungen (von

Raum und Zeit) aufstellet *). Gibt er Sinnesvorstellungen zu, welche, als eine

*) Der Sinn durfte ihm durchaus keine bloße Fähigkeit des Geistes, Vorstellungen durch die Art, wie der Geist von Gegenständen afficirt wird, zu erhalten, sondern er mußte ihm eine Quelle einer eignen Art von Vorstellungen mit einem eignen Charakter, welcher sie von Verstandes- Verhältniß- und Vernunftvorstellungen unterscheidet, seyn, wenn nicht folgen sollte, daß entweder alle Erfahrungsvorstellungen Verstandes- Verhältniß- und Vernunftvorstellnngen seyen, oder daß keine Vorstellungen ihren Ursprung aus der Erfahrung nehmen; — daß sich also die Sinnlichkeit entweder über alle jene Geisteskräfte erstrecke, oder daß es keinen Sinn, keine Fähigkeit, auf die Art des Afficirtwerdens Vorstellungen zu erhalten, gebe. Die Alternative ist klar: ist der Sinn die bloße Fähigkeit des Geistes, sich durch Objekte zum Hervorbringen gewisser Vorstellungen stimmen zu lassen; so läßt sich nicht der Sinn, die Fähigkeit, stimmen, sondern die Geisteskraft, als Vorstellungen hervorbringende Kraft. Der Sinn soll aber unter der Voraussetzung nicht eine Kraft gewisser Vorstellungen, sondern die Fähigkeit der Vorstellungskraft, sich zum Erzeugen gewisser Vorstellungen stimmen zu lassen seyn. Nun ist nichts mehr übrig, als der Verstand, die Besinnungskraft und die Vernunft als die gesammte Vorstellungskraft, welcher die

besondere Klasse, sich von andern noch durch andere Kennzeichen, als durch jenes, nämlich ihres Ursprungs aus der Erfahrung, unterscheiden; so kommt die Frage wieder: woher weiß man, daß nur Sinnesvorstellungen Erfahrungsvorstellungen sind? Aus ihrem Kennzeichen, wodurch sie sich als Sinnesvorstellungen, unabgesehen auf das von ihrem Ursprung aus Erfahrung hergenommene Merkmal, von andern Kenntnißarten unterscheiden? Das wäre der zweyte mögliche Fall. Also:

b) Vielleicht weiß unser Idealist aus der Natur einer Sinneskenntniß, daß nur sie eine Erfahrungsvorstellung werden kann. Was hat denn nun eine Sinneskenntniß für eigenthümliche, sie

Fähigkeit, sich stimmen zu lassen, zukommen kann; folglich müßten entweder alle Erfahrungsvorstellungen Verstandes- Verhältniß- und Vernunftvorstellungen seyn, oder wenn sie dergleichen nicht seyn sollten, so könnte es gar keine Erfahrungsvorstellungen geben.

von andern Kenntnißarten unterscheidende, Merkmale? — Ehe wir dieß untersuchen, müssen wir erinnern: daß man sinnliche Kenntnisse und Sinneskenntnisse nicht für einerley halten; daß man den Sinn nicht mit den Organen des Sinnes, oder vielmehr mit den Empfindungs- oder Erfahrungswerkzeugen verwechseln möge, sondern daß man bey dem Sinn des Menschen an seinen Geist, in wie fern er Quelle einer gewissen Art von Vorstellungen ist, denken müsse. Wem es darum zu thun ist, seinen Leser bloß zu fangen, läßt die Vieldeutigkeit der Worte „Sinn, Sinnlichkeit, sinnliche Kenntnisse“ unberührt, und rechnet entweder darauf, daß man bey sinnlichen Kenntnissen sogleich und nur an solche denke, welche ihren Ursprung in den Empfindungsorganen, also in der Erfahrung, haben; oder er hintergeht sich selbst, und dreht sich im Zirkel herum. Es ist aber klar,

daß, wenn die Frage soll entschieden werden: ob Sinneskenntnisse als solche nur allein Erfahrungskenntnisse seyen? vorausgesetzt werden müsse, nicht daß sie wegen ihrem Ursprung aus den Empfindungsorganen, folglich aus der Erfahrung; sondern daß sie wegen andern eigenthümlichen Merkmalen Sinneskenntnisse seyen, welche Merkmale ihren Ursprung oder Nichtursprung aus der Erfahrung noch dahin gestellt seyn lassen. Daß es nun solche eigengeprägte Sinneskenntnisse gebe, welche, ohne in Beziehung auf Organe zu stehen, dennoch Sinneskenntnisse sind, können unter andern auch diejenigen Kenntnisse beweisen, welche von dem innern Sinne kommen, durch welche sich das in dem Ich befindliche Wahrnehmbare oder in den Sinn Fallende zu erkennen gibt, das in, folglich nicht außer dem Ich bestehende, zwischen welchem und dem Ich also kein Organ denkbar ist, z. B. die

Lust und Unlust, die Kenntnisse der Seele. — Doch die Charakteristik der Sinneskenntnisse entscheidet ohnehin hierüber; hier ist sie:

1. Sinneskenntnisse haben das Eigene, daß sie das Aeußere, gleichsam die Schale der Dinge, und ihre Ordnungsarten dem Bewußtseyn darstellen. Dieß thut keine andere Art von Kenntnissen. Darum heißt dieß Aeußere der Dinge das in den Sinn Fallende derselben. — Allein, wie soll aus diesem Charakter der Sinneskenntnisse auch nur ein leidlicher Schluß aus ihren Ursprung aus der Erfahrung überhaupt, geschweige denn auf einen ihnen ausschließlich eigenen Ursprung aus der Art, wie wir von Objekten afficirt werden, d. h. aus der Erfahrung, gemacht werden? Und haben wir nicht Vorstellungen solcher Art, welche bloße Gedanken, folglich sicherlich keine Erfahrungskenntnisse sind? bloße Gedanken, womit wir uns eine Aeußres der Dinge und Ordnungsarten derselben im Raum und Zeit, bloß denken? Hören diese etwa, weil sie

und in wie fern sie bloße Gedanken sind, auf, Sinnesvorstellungen zu seyn?

2. Sinneskenntnisse haben vor andern das Eigenthümliche, daß sie unmittelbar sind. Diesen Charakter haben wir vorhin beleuchtet. Er ist der nämliche, den wir auch die Unerschließbarkeit nennen. Man kann dabey an kein unmittelbares Gegebenseyn der Vorstellungen von Objekten, an keinen unmittelbaren, und darum ausschließlichen Ursprung derselben aus der Erfahrung denken, ohne einen Zirkel im Schließen zu begehen, und reine Sinnesvorstellungen aufzuheben. Sinneskenntnisse sind unmittelbar, kann nur so viel heißen: sie muß der Sinn — sey es von selbst, oder durch erfahrene Afficirungen gestimmt — als Grundlage und Stamm eines Kenntnißgebildes in die Seele setzen, wenn der Verstand und die übrigen Geisteskräfte ihre Arten der Kenntnisse auch setzen und anbilden, und dadurch ganze, vollständige Kenntnißgebilde von Dingen zuwege sollen bringen können. Der Sinn setzt seine

Kenntnißart unbedingt, ohne Voraussetzung, daß der Verstand oder eine andere Geisteskraft eine von ihren Kenntnißarten gegeben haben müsse; der Verstand und die übrigen Vorstellungskräfte aber setzen ihre Kenntnißarten bedingt und mittelbar, ihr Kenntnißsetzen ist kein schlichtes Setzen, sondern zugleich auch ein Anfügen, ein Anschließen (eine Synthese), und setzt das Gegebenseyn der Sinneskenntniß als Bedingung und Mittel voraus; obgleich deswegen nicht das vorher Gegebenseyn einer solchen Kenntniß. Diese Vorstellungsart ist, wie gesagt, nothwendig, wenn wir uns die Entstehungsgeschichte eines Kenntnißgebildes verständigen wollen. Allein es folgt von selbst aus diesem Charakter einer Sinneskenntniß, daß, wenn sie eine Erfahrungskenntniß ist, sie die Stimmung des Sinnes, welche durch eine erfahrne Afficirung von einem Objekt her in ihm entsteht, nicht ausschließlich und allein voraussetze; sondern nur ein Zunächstgestimmtseyn desselben durch das Einwirken eines Objekts; — kurz, daß

dieser Charakter einer Sinneskenntniß für ihren Alleinursprung aus der Erfahrung so wenig spreche, wie für ihren Ursprung aus der Erfahrung überhaupt; indem es sonst auch keine reinen Sinnesvorstellungen geben könnte, welche doch nicht zu läugnen sind, und welche auch unser Idealist einräumet.

3) Sinneskenntnisse haben endlich das Eigenthümliche vor andern Kenntnissen, daß sie ihr Vorgestelltes als ein Erfahrbares, Empfindbares, Wahrnehmbares, dem Bewußtseyn darstellen. Wir sagen, als ein Erfahrbares, aber darum nicht immer als ein Erfahrenes, Empfundenes, Wahrgenommenes. Und dennoch dehnt sich dieser ihr Charakter nur auf einen ihrer Theile aus, nämlich auf die materialen Theilvorstellungen des Sinnes, welche das bestehende Aeußere der Dinge vorstellen; nicht aber auf die formalen Theilvorstellungen desselben, welche die Ordnungsarten, als Formen des Bestehenden der Dinge, zum Bewußtseyn bringen, z. B. den Ortsbestand, die Lage der

Dinge. Diese Ordnungsarten und Formen kann niemand als etwas Erfahrbares ansehen; sie sind nichts Sichtbares, Hörbares und dergleichen, so wie etwa das Bestehende Farbige der Dinge. Es ergibt sich nun von selbst, daß eine Sinneskenntniß darum, weil sie ein Erfahrbares oder Wahrnehmbares zum Objekte hat, weder auf ihren Ursprung aus Erfahrung überhaupt Anspruch machen könne, — weil es sonst keine reinen Sinneskenntnisse gäbe, sondern eine jede, da sie ein Erfahrbares zum Gegenstande hat, Erfahrungskenntniß seyn müßte; und man sich auch selbst widersprechen würde, indem man nicht läugnen kann, daß die Ordnungsarten der Dinge, ihre Raum- und Zeitbestände, welche doch auch durch Sinnesvorstellungen, nämlich durch die formalen Theile derselben, zum Bewußtseyn kommen sollen, nichts Erfahrbares sind; — noch weniger auf einen alleinigen Ursprung aus Erfahrung. Der Schluß von der ausschließlichen Erfahrbarkeit der Sinnesgegenstände auf den alleinigen Ursprung der Sinneskenntnisse aus der Er-

fahrung würde auch ein Zirkelschluß seyn, indem er so lauten würde: das Erfahrbare ist allein der Gegenstand einer Erfahrungskenntniß darum, weil eine Erfahrungskenntniß (eine durch Erfahrung in uns nothwendig gewordene Kenntniß) allein ein Erfahrbares zum Gegenstande hat. Sind in der That nur Kenntnisse des Erfahrbaren Erfahrungskenntnisse? entstehen nur sie durch eine Stimmung der Thätigkeit, welche auf eine erfahrene Afficirung von Objekten in der Vorstellungskraft erfolgt; nicht auch andere Arten von Kenntnissen, welche nichts Erfahrbares und Wahrnehmbares zum Bewußtseyn bringen? Durch die Erfahrung werden z. B. Vorstellungen von bestimmten Ortsbeständen der Dinge in uns nothwendig und unabänderlich; das ist Thatsache: und Ortsbestände sind nichts Erfahrbares und Wahrnehmbares. — Etwas ist ein Erfahrbares heißt also weiter nichts als: es ist ein bestehendes Aeußeres eines oder mehrerer Dinge, davon eine Erfahrungskenntniß möglich ist. Ob aber eine Erfahrungskenntniß von

ihm nur möglich sey? davon sagt weder der Charakter einer Kenntniß, Vorstellung des bestehenden Aeußern eines Dinges zu seyn, noch das bestehende Aeußere eines Dinges, als das Objekt einer solchen Kenntniß, etwas. Oder, wollet ihr wirklich schließen: weil das Erfahrbare ein bestehendes Aeußres der Dinge ist; also wird, wenn wir von Objekten Einwirkungen erfahren, nur eine Kenntniß von ihm in uns möglich? Meynt ihr etwa, daß das Aeußere der Dinge nur einwirke, abgesondert einwirke? daß von demselben nur auf unsern Geist als Sinn gewirkt, daß nur dieser von einem solchen Afficiren getroffen werde? Woher wißt ihr das? Doch darauf wollen wir sogleich kommen. Vorher laßt uns nur den mächtigen Unterschied bemerken, welcher zwischen dem Erfahrbaren, und zwischen einem Gegenstand der Erfahrung statt findet: Jedes Erfahrbare nämlich ist ein möglicher Gegenstand der Erfahrung; aber nicht jeder mögliche Gegenstand der Erfahrung ist ein Erfahrbares; — oder auch mit andern Worten: jedes

Erfahrbare und Wahrnehmbare ist zwar ein Gegenstand einer möglichen Erfahrungskenntniß; allein nicht jede mögliche Erfahrungskenntniß muß ein Wahrnehmbares zum Objekte haben. Einstweilen mag es genug seyn, diesen Unterschied mit einer Thatsache zu belegen. Nehmet die Kenntniß von diesem Blatt Papier; sie befaßt ohne Zweifel auch eine Kenntniß von der bestimmten Größe desselben. Diese Kenntniß ist ein Verständniß, keine Sinneskenntniß; sie hat nichts Erfahrbares zum Objekte; die Größe eines Körpers ist kein erfahrbarer Gegenstand. Wir fragen nun: ist diese Größenkenntniß, als eine so bestimmte Vorstellung von einer so bestimmten Größe, von selbst, oder von der Natur des Verstandes aus allein, oder von der Imagination, in euch entstanden, als eine so unabänderliche, nothwendige Kenntniß von daher entstanden? oder seyd ihr nicht gezwungen anzunehmen, daß sie der Verstand, durch die Erfahrung des Blattes gestimmt und genöthiget, habe bilden müssen? Ihr müßt gestehen, daß der letztere

Fall statt finde, wenn ihr euch nicht selbst widersprechen wollet, — wovon hernach.

c) Wir fragten, ob unser Idealist etwa aus der Natur des Sinnes, oder einer Sinneskenntniß wissen könne, daß nur sie eine Erfahrungskenntniß seyn könne? Nichts von alle dem, war die Antwort. Nun lassen sich noch zwey Quellen denken, woraus er seine Behauptung bewähren könnte; zuerst nämlich aus dem Ursprung metaphysischer Kenntnisse aus der Denkkraft. Er könnte sagen: „wenn ich dir darthun kann, daß alle metaphysischen Kenntnisse, aber auch sie allein, nur aus der Natur deiner Denkkraft entspringen; so habe ich zugleich dargethan, daß die Sinneskenntnisse allein Erfahrungskenntnisse seyn können" Wir wollen es gelten lassen; also den Beweis!

„Vorstellungen, welche eine strenge „Allgemeinheit und Nothwen„digkeit haben, können nicht durch

„unsre eingeschränkten Erfahrungen zu „Stande kommen; folglich müssen sie „in der allgemeinen, einmal gegebenen „Denknatur des Menschen ihren Ur„sprung nehmen. Dergleichen allge„meine und nothwendige Vorstellungen sind „aber unsere metaphysischen Vorstellungen „des Nichtwahrnehmbaren, und zwar sie „ganz allein: denn unsre Wahrnehmun„gen haben diese Allgemeinheit und „Nothwendigkeit nicht, sie sind zufällig „und partikulär.

1. Was will unser Idealist mit der strengen Allgemeinheit gewisser Vorstellungen sagen? Daß sie allen Menschen gemein sind? Woher weiß er das? Aus der Erfahrung? wie kann er alle Menschen erforscht haben! oder daher, weil diese Vorstellungen aus der Denknatur des Menschen fließen? Das wäre ein Zirkel! — Seine gemeynte Allgemeinheit gewisser Vorstellungen soll also vielleicht eine Allgemeingültigkeit dieser Vorstellungen seyn. Eine Gültigkeit derselben für alle

Menschen? Unmöglich, denn er weiß noch nicht, ob alle Menschen diese Vorstellungen haben; und wenn er das auch wüßte: woher will er wissen, daß solche Vorstellungen für alle Menschen gültig sind? Aus der Erfahrung nicht; aus der Natur solcher Kenntnisse, daß sie nämlich aus der Denknatur des Menschen entstehen? das wäre abermals ein Zirkel. Und diese Vorstellungen sollen ihm ja bloße Gedanken seyn und bleiben; was ist eine Allgemeingültigkeit der Gedanken? Eine Gültigkeit derselben zum Vorstellen dessen, was alle Dinge sind? Alsdann wären sie ja allgemeingültige Erkenntnisse, und der Idealist widerspräche sich. Eine Gültigkeit derselben zum bloßen Denken aller Dinge? Alsdann müßten wir uns mit ihnen zwar denken, daß Dinge dieß und jenes seyn können, aber auch zugleich daß sie es nicht seyn können, weil die Vorstellungen, womit wir sie so denken, bloße Gedanken bleiben sollen. — So weit will es also mit diesem Beweise nicht fort.

Die strenge Nothwendigkeit metaphysischer Vorstellungen soll ein anderer Beweis ihres Ursprungs aus der Denknatur des Menschen seyn. — Die strenge Nothwendigkeit? ist denn nicht jede Nothwendigkeit streng? Vielleicht ist die absolute, die unbedingte Nothwendigkeit solcher Vorstellungen gemeynt. Die unbedingte? diejenige, welche keine Bedingung außer der Denknatur voraussetzt? Das wäre ein neuer Zirkel: „die strenge unbedingte Nothwendigkeit metaphysischer Kenntnisse beweist ihre strenge, unbedingte Nothwendigkeit". — Ist die Nothwendigkeit überhaupt gemeynt? Jede Vorstellung, die in uns entsteht, ist nothwendig; denn alles, was entsteht, entsteht nothwendig: dieser Grundsatz ist unumstößlich. — Oder, soll das Nothwendige dem Zufälligen, nicht dem bloß Möglichen, entgegen gesetzt seyn? So heißt der Grund so: die metaphysischen Vorstellungen des Menschen sind nothwendig, nicht zufällig, d. h. nicht durch einen Zufall der Objekte, und ihrer Einwirkungen und Er-

fahrungen; darum sind sie bloß aus der Natur der Denkkraft entstanden; d. h. darum sind sie nothwendig und nicht zufällig. Der Zirkel ist wieder klar. — Bekanntlich wollte Leibnitz aus den nämlichen Gründen das Daseyn angebohrner Ideen erweisen; man sieht daraus, daß es ihm mißglücken mußte.

Allein, wir wollen uns den schwachen Beweis unsres Idealisten nicht zu nutze machen; sondern einen Beweis für seinen Satz aus der Natur einer Erfahrungskenntniß liefern. „Es müssen nämlich Kenntnisse, welche durch Objekte in uns entstanden, folglich Erfahrungskenntnisse seyn sollen, solche seyn, womit man sich ein in seiner Art und seinem Maße bestimmtes vorstellen muß. Denn alsdann ist der einwirkende Gegenstand bestimmt; eben, so seine Einwirkung, so der Erfolg davon, die Kenntniß; folglich auch das mit ihr vorgestellte Objekt als ein Vorgestelltes. Demnach müssen umgekehrt alle Vorstellungen, welche und in so fern sie ein in seiner Art und Maße Unbestimmtes

vorstellen, keine Erfahrungskenntnisse, also bloße Gedanken, folglich bloß solche Vorstellungen seyn; welche aus der Natur unsrer Denkkraft, der noch übrigen einzigen Quelle, wenn die Objekte und ihre Stimmungen unsrer Vorstellungskraft abgezogen werden, entspringen". — Was folgt aber aus diesem Beweise für unsern Idealisten? Das wollen wir sogleich sehen.

2. Die metaphysischen Vorstellungen, welche und in wie fern sie ihren Ursprung bloß in der Natur der Denkkraft haben sollen, können — so weit allein führt der Beweis — können bloße unbestimmte Allgemeinbegriffe seyn. Daß nun solche unbestimmte metaphysische Allgemeinbegriffe bloße Gedanken sind, und, so lange sie unbestimmt sind, auch bleiben, läugnet niemand. Aber, es fragt auch niemand, der da versteht was er sagt: ob die metaphysischen Vorstellungen als unbestimmte Allgemeinbegriffe Erkenntnisse sind, und also Bedeutung haben? sondern ob sie als bestimmte, individualisirte Vorstellungen

Erkenntnisse sind, — als bestimmte, z. B. von der bestimmten Größe dieses Blattes? Ob sie als solche bestimmte Kenntnisse, welche ohne unser Belieben und Zuthun unabänderlich zu solchen geworden sind, Erkenntnisse seyn können? Und auf diese Frage ist nur ein Ja möglich; es ist nur gedenkbar, daß sie, da sie bestimmt und unabänderlich, und in so fern sie es sind, nicht von unsrer Denkkraft, nicht von ihrer Natur aus, und nicht von unserm Belieben, folglich — der einzige noch übrige Fall — von Objekten, von der Stimmung, welche sie unsrer Vorstellungskraft geben, also durch Erfahrung, entstanden sind.

3. Allein, nicht nur metaphysische Vorstellungen von dem Nichtwahrnehmbaren, sondern auch Sinnesvorstellungen von einem in seiner Art und seinem Maße erst noch bestimmbaren Aeußern der Dinge und ihren Ordnungsarten, haben diesen Ursprung aus der Denkkraft und ihrer Natur. Es gibt auch Sinnesvorstellungen, die da bloße G e d a n k e n von einem unbestimmten Wahrnehmbaren (Nicht-

wahrgenommenen) sind; dergleichen kann sich ein Jeder alle Augenblicke von selbst bilden. Gesetzt also, unser Idealist wollte darauf bestehen, daß, da doch auch bestimmte metaphysische Vorstellungen ihren Ursprung zunächst in der Natur unsrer Denkkraft haben, sie darum dennoch bloße Gedanken, und keine Erkenntnisse wären; so müßten wir ihm abermals eines Widerspruchs zeihen: indem er doch den Sinneskenntnissen, in wie fern sie unabänderliche Bestimmtheit haben, den Anspruch, Erkenntnisse zu seyn, einräumet, während auch sie ihren unmittelbaren Grund in der Natur unsrer Vorstellungskraft, und nur, eben so wie die metaphysischen dieser Art, ihren mittelbaren entfernten Entstehungsgrund in den Objekten, und in den von ihnen her erfahrenen Stimmungen unsrer Vorstellungskraft haben.

4. Ja, wir müßten ihm endlich, um ihn ganz zur Ruhe zu verweisen, zu Gemüthe führen: daß alle Kenntnisse ihren nächsten Grund in der Natur unsrer Seelenkraft haben müssen,

daß durchaus keine etwas Eingeflößtes seyn könne; daß der unbedingte Grund, warum wir Vorstellungen und Kenntnisse haben, in der Natur unsres Ichs, wodurch es Vorstellungen in sich setzende Kraft ist, eben so enthalten sey, wie der unbedingte Grund, warum, wie wir glauben, dieß Papier keine Vorstellungen in sich habe und haben könne, in der Natur der Kräfte, welche in diesem Körper zusammen kommen. Wenn also eine solche letzte Begründung der Kenntnisse, nämlich durch die Natur der Vorstellungskraft, den Grund abgeben soll, daß die Kenntnisse bloße Ideen, und keine Erkenntnisse seyn können; so muß unser Idealist aufhören, auch Realist seyn zu wollen; er muß seinen bloß metaphysischen Idealismus in den allgemeinen Idealismus verwandeln.

d) Der letzt mögliche Fall, den ausschließlichen Ursprung unsrer Sinneskenntnisse aus der Erfahrung zu beweisen, würde dieser seyn: wenn unser Idealismus die Vorstellungskraft an sich, und

die Objekte an sich zeigen, und darthun könnte, daß das Objekt an sich die Vorstellungskraft an sich nur zu Sinneskenntnissen stimmen könne. Allein diesen Fall wird er uns gern schenken, da er überzeugt zu seyn vorgibt, daß wir kein Objekt an sich kennen.

Zum Beschlusse dieser Prüfung müssen wir auch wieder einige Widersprüche, welche der vorgebliche Beweis unsers Idealisten enthält, rügen.

1. Die Sinneskenntnisse sollen Erfahrungskenntnisse, Erkenntnisse des vorhandenen Wahrnehmbaren der Dinge seyn. Sie sollen aber nur Erscheinungen zu erkennen geben, und zwar solche Erscheinungen, die an sich nichts sind, weil sonst die Kenntnisse von ihnen Kenntnisse von Objekten an sich wären. Die Sinneskenntnisse sind also, jenem Beweise zufolge, Erkenntnisse eines Vorhandenen, — und auch wieder nicht Erkenntnisse eines Vorhandenen, sondern Vorstellungen von dem, was an sich nichts, also

nicht vorhanden, folglich bloß gedacht ist: demnach sind Sinneskenntnisse Erkenntnisse und bloße Gedanken zugleich, welches widersprechend ist.

2. Materie ist nicht ohne Form, und Form nicht ohne Materie vorstellbar, also auch nicht erkennbar. Geben demnach die Sinneskenntnisse eine Materie als ein Vorhandenes zu erkennen; so müssen andere Kenntnisse eine vorhandene Form dieser Materie zu erkennen geben, folglich eben so, wie jene, Erkenntnisse und keine bloße Ideen oder Gedanken seyn. Oder, wenn man will und kann, so nehme man den Fall umgekehrt, das Erkannte Sinnliche sey Form, das andere Materie! Allein die Kenntniß, welche keine Sinneskenntniß ist, ist eine metaphysische Kenntniß. Nun soll der Beweis darthun, daß nur Sinneskenntnisse Erkenntnisse seyen; er beweist uns also: daß Sinneskenntnisse Erkenntnisse, und — da Materie ohne Form, und Form ohne Materie nichts; und ein bloß Gedachtes ist, und da die metaphysischen Kenntnisse von

der Form des Sinnlichen als einer Materie, oder umgekehrt, bloße Ideen oder Gedanken seyn sollen, — daß eben diese Sinneskenntnisse auch bloße Gedanken sind.

3. Unser metaphysischer Idealist nimmt in seinem Beweise als ausgemacht an, daß es Erfahrungen gebe. Das Erfahren ist das Erleiden einer Einwirkung bey einer Seele. Er weiß also, daß es einwirkende Kräfte, daß es eine Seelenkraft, die da Einwirkungen erfährt, und daß es Wirkungen gebe. Er hat Erkenntnisse, keine bloße Ideen davon. Aber diese Kenntnisse sind metaphysisch, nicht sinnlich; und seine Schlußfolge soll die Wahrheit seyn: daß die metaphysischen Kenntnisse bloße Ideen, und nur die Sinneskenntnisse Erkenntnisse seyen. Es sind ihm also metaphysische Kenntnisse Erkenntnisse, und auch keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedanken und Ideen; er räsonirt aus dem Erkannten als einem solchen, und auch als aus einem bloß Gedachten.

Der transcendente Realist und allgemeine Idealist ergreifen also unsern Mittelsmann auch bey diesem zweyten Beweise, und ziehen ihn, einer um den andern, auf ihre Seite. Er wird, wenn er sie auf einige Augenblicke zur Ruhe bringen will, ihre Aufmerksamkeit durch Unverständlichkeiten fesseln, oder durch Verunglimpfungen schlagen müssen. — Wir wollen sie machen lassen; wir kennen nun ihren Handel. Unser Spruch kann ihnen wieder Friede geben, wenn sie dessen fähig sind; laßt uns deswegen ihn enden!

§. 30.

Immanenter Realismus, oder von der subjektiven Bedeutung unsrer Kenntnisse.

Der Beweis des transcendentalen Skepticismus ist zugleich der Beweis für die subjektive Bedeutung unsrer Erkenntnisse (§. 8.) Die Behauptung dieser Art von Bedeutung heiße der immanente (nicht überschwengliche) Realismus.

Wenn es nämlich gewiß ist, daß sich über die objektive und nicht objektive Bedeutung unsrer Kenntnisse durchaus nichts entscheiden lasse (transcendentaler Skepticismus, §. 23); so ist sowohl falsch, was der transcendente Idealist behauptet: daß unsre Kenntnisse keine objektive Bedeutung haben, — als auch was der transcendente Realist vorgiebt, welcher von unsern Kenntnissen die objektive Bedeutung bejaht; — folglich auch die Meynung des blos metaphysisch-transcendenten Idealisten, welcher nur unsern metaphysischen Kenntnissen die objektive Bedeutung abspricht, weil auch er entscheidet.

Und ist es dann ausgemacht, daß wir nicht wissen können, ob unsere Kenntnisse ihre Objekte so, wie sie an sich seyn mögen, unserm Bewußtseyn darstellen, oder ob nicht? — ingleichen, daß es nun doch einmal geschehe, daß unsere Kenntnisse unserm Bewußtseyn Objekte als solche und keine andern darstellen, ja darstellen müssen, weil sie nun einmal Vorstellun-

gen, Darstellungsmittel, und nichts anderes sind; — so ist es auch unwidersprechlich wahr: daß unsere Kenntnisse eine Bedeutung für uns haben müssen, und zwar eine subjektive Bedeutung, welche darin besteht, daß sie unserm Bewußtseyn Objekte so, wie und was sie uns, den vorstellenden Subjekten wie man sagt, sind, darstellen und vorbilden.

Diese subjektive Bedeutung schließt demnach die objektive Bedeutung der Kenntnisse weder aus, noch ein; sondern sie ist blos eine Folge der zweifelhaft objektiven Bedeutung. Man kann das mit ein paar Worten so ausdrücken: „Wissen wir durch unsere Kenntnisse nicht, ob ihre Objekte als solche bestehen, wie sie dieselben uns vorbilden, oder ob nicht? so wissen wir nur so viel, daß sie uns das sind, als was sie durch unsre unabänderlichen Vorstellungen unserm Bewußtseyn dargestellet werden.„

Der metaphysisch-transcendente Idealist kann diese subjektive Bedeutung unsrer Kenntnisse nicht im Sinne haben, wenn er

blos unsern Sinneskenntnissen eine subjektive Bedeutung zuschreibt; er bedient sich nur eines gleichen Namens. Denn er muß unsre Sinneskenntnisse den metaphysischen Kenntnissen entgegensetzen, und, in dem er, als Idealist, diesen die objektive Bedeutung abspricht, muß er sie auch jenen, den Sinneskenntnissen, absprechen; sonst würde er ihnen keine subjektive, sondern eine objektive Bedeutung zueignen. Seine subjektive Bedeutung der Sinneskenntnisse ist also im Grunde entweder eine blos nicht objektive, eine Schein-Bedeutung, folglich keine; — oder eine blos zweifelhaft objektive, folglich keine entschiedene, also wiederum keine Bedeutung; — oder eine zweifelhaft- und nicht-subjektive, und demnach abermals im Grunde keine Bedeutung. Das macht, er setzt den Sinneskenntnissen metaphysische Kenntnisse entgegen, spricht letztern die objektive Bedeutung ab, und muß nun, wenn er um des Gegensatzes willen den Sinneskenntnissen keine objektive, sondern subjektive Bedeutung zueignen will, die subjektive Bedeu-

tung als einen Gegensatz der objektiven, welcher die objektive Bedeutung ausschließt, gelten lassen. Der Gegensatz von Bedeutung, welcher die objektive Bedeutung ausschließt, den er also konsequenter Weise nur im Sinne haben kann, ist aber entweder die Verneinung, — also die nicht objektive Bedeutung; — oder die bloße Bezweiflung, — also die zweifelhaft objektive Bedeutung; — oder die Verneinung und Bezweiflung aller, folglich auch der subjektiven Bedeutung in unserm Sinne. — Wir aber haben, da wir, als transcendentale Skeptiker, keiner Kenntnißart die objektive Bedeutung zu- oder absprechen, keinen Gegensatz unserer subjektiven Bedeutung in der objektiven, oder nicht objektiven, oder zweifelhaft objektiven Bedeutung, und können also den Sinn einer subjektiven Bedeutung bestimmt und unverfälscht fassen lassen.

Der metaphysisch-transcendente Idealist muß die Gegenstände der Sinneskenntnisse mit subjektiver Bedeutung (in seinem Sinne) als

Erscheinungen oder Phänomene betrachten, als Erscheinungen der Objekte an sich; folglich als Objekte, welche an sich nicht sind, sondern gleichsam ein Widerschein und Schatten von den Gegenständen an sich, von dem sich ein Schluß auf die Objekte an sich machen läßt. Daß sie dieß sind, muß er behaupten zu wissen und einzusehen; sie sind ihm das Bedingte, welches hinweißt auf die Objekte an sich als auf ihr Unbedingtes. —

Die Objekte der Kenntnisse mit derjenigen subjektiven Bedeutung, welche wir behaupten, sind Gegenstände, die uns sind, was sie vor unserem Bewußtseyn durch unsere wahren Kenntnisse sind. Ob sie das an sich sind? oder ob nicht? ober ob bloße Erscheinungen, gleichsam Widerschein, von Objekten an sich? dieß, behaupten wir als transcendentale Skeptiker, können wir durchaus nicht wissen. Wir maßen uns also nicht an, ein Verhältniß der durch Kenntnisse mit subjektiver Bedeutung erkannten Objekte zu den Objekten an sich zu wissen, so wie es sich der metaphysisch-tran-

scendente Idealist anmaßet, wenn er als immanenter Realist redet; — uns ist dieses sein Wissen ungereimt und unmöglich. Deswegen würden wir, wenn wir einen besondern Namen nöthig fänden, die Objekte unsrer Erkenntnisse eher erscheinende Gegenstände, Objekte für uns, nennen müssen, als Erscheinungen von oder der Gegenstände; weil die letztere Benennung schon auf ein vorausgesetztes Verhältniß der Erscheinungen zu denjenigen Objekten an sich, welche vermittelst der Erscheinungen erscheinen, folglich auf einen Unterschied der Erscheinungen von den Objekten an sich, auf ein Nichtansichseyn der uns vorkommenden Objekte, hindeutet, wovon wir überzeugt sind nichts zu wissen und wissen zu können.

Ein andrer wichtiger Unterschied, welcher zwischen unserm Realismus, und demjenigen, welchen der metaphysisch-teanscendente Idealist einräumt, obwaltet, besteht darin: daß unserem Realism Allgemeinheit; seinem Realism aber eine bloße Partikularität

zukommt. — Der Grund, welcher für unsern Realismus spricht, erstreckt sich auf alle Arten der Kenntnisse, nämlich auf Sinnes- und auf metaphysische Kenntnisse: alle unsere Kenntnisse sind Vorstellungen, sind Darstellungsmittel gewisser Gegenstände; von keiner einzigen kennen wir einen Anspruch, den sie auf das Darstellen eines Objekts an sich besonders machte; sondern bey jeder bleibt es dahingestellt, ob sie unserem Bewußtseyn ihren Gegenstand so, wie er an sich ist, oder ob nicht, darstelle? — Die Wahrheit unsres Realism bürgt also für einen gleichen Werth, sowohl der metaphysischen Kenntnisse, als der Kunde; unter seinem Schirm ist die Metaphysik vor den Anfällen und Verheerungen des transcendenten Idealisten überhaupt, und auch des metaphysisch-transcendenten Idealisten insbesondere, sicher, und kann blühen und gedeihen. — Der metaphysisch-transcendente Idealist verstattet nur den Sinneskenntnissen, den Wahrnehmungen, eine subjektive Bedeutung; sein Realism ist nur partikulär, sich nur auf

diese Art von Kenntnissen ausdehnend, und, wie wir gesehen haben, doch nur scheinbar: denn er hebt sich von selbst auf; er war auf das Amalgamiren des Idealismus und Realismus angelegt, aber er verflüchtigte beyde.

§. 31.

Bedingnisse desselben.

Soll einer metaphysischen, oder einer Sinnes-Kenntniß die subjektive Bedeutung in der That zukommen; so müssen an ihr unumgänglich folgende zwey, aber auch nur diese zwey nächsten Bedingnisse erfüllt seyn, nämlich einmahl: daß sie eine Erkenntniß, folglich kein bloßer Gedanke, keine bloße Idee, — und zweytens daß sie wahr, demnach weder falsch, noch zweifelhaft sey.

Eine Kenntniß ist eine Erkenntniß, wenn sie ein — sey es zu welcher bestimmten Zeit, — Vorhandenes; ein Gedanke aber, wenn sie ein Nichtvorhandenes, also ein blos Gedachtes, vor das Bewußtseyn stellt. —

Es ist nun an sich klar, daß man nur von einer Erkenntniß sagen könne, daß sie ihren Gegenstand darstelle, wie und was er uns ist; denn ein blos gedachter Gegenstand, der als ein solcher für uns nicht ist und besteht, ist und besteht auch nicht für uns, ist Nichts, ist ein bloßer Gedankengegenstand, bey welchem die Frage ungereimt seyn würde, ob er auch wohl an sich so bestehe, wie er uns besteht? weil er uns überhaupt nicht besteht.

Eine Erkenntniß ist wahr, wenn sie unabänderlich bestimmt ist; wenn sie also einen Gegenstand als vorhanden uns vorstellen, und ihn als einen solchen und keinen andern vorstellen muß. Eine falsche Kenntniß kann nur eine vermeynte Erkenntniß seyn; sie ist aber im Grunde immer nur ein Gedanke ohne Bedeutung. Und eine zweifelhafte Erkenntniß läßt es zweifelhaft, ob ihr Gegenstand als ein so vorgestelltes Objekt vorhanden sey, oder nicht? Demnach ist auch ihre Bedeutung zweifelhaft, und kann ihr noch nicht zugesichert werden. Folglich ist es abermahls einleuch-

tend, daß nur wahre Erkenntnisse eine subjektive Bedeutung haben können.

Ist aber eine Kenntniß eine Vorstellung von einem vorhandenen Objekte, und ist sie unabänderlich die Vorstellung, welche sie ist; so ist nichts mehr übrig, was uns hindern könnte zu behaupten: daß sie einen Gegenstand darstelle, welcher als das und so uns bestehe, als was und wie sie ihn vor das Bewußtseyn stellt.

Die Bedeutung einer metaphysischen Kenntniß setzt also noch die Erfüllung einer entfernten Bedingniß voraus, welche uns hier interessiren muß. Es ist nämlich eine solche Kenntniß nur unter der Bedingung eine wahre Erkenntniß von etwas vorhandenen Metaphysischen, wenn sie auf das vorhandene Sinnesobjekt rechtlich und nothwendig angewandt ist; also unter der Voraussetzung ihrer allgemeinen und individuellen rechtlichen und nothwendigen Objektivität oder Realität, vergl. §. 12. u. f.

Auf diese Weise hängt die Lehre von der Wahrheit und Realität unsrer Kenntnisse mit der subjektiven Bedeutung derselben, oder mit dem immanenten Realism zusammen.

§. 32.

Unbedingte und relativ-subjektive Bedeutung.

Erkenntnisse haben eine unbedingte subjektive Bedeutung, wenn ihre Artung an keine Erfahrungsmittel (Empfindungsorgane und Media); — eine bedingte subjektive Bedeutung aber, wenn ihre Artung an dergleichen Mittel gebunden ist (§. 8.).

Von dem Objekt einer Erkenntniß mit unbedingter Bedeutung heißt es ohne Zusatz: „Das ist es uns!“ aber von dem Gegenstand einer Erkenntniß mit bedingter Bedeutung: „Das ist er uns sich durchs Gesicht, durch Geruch, Geschmack, — durch Licht und Luft — zu erkennen gebend!“ — Letzterer Gegenstand verdient allein ein erscheinender Gegenstand, aber darum nicht eine Erscheinung

von einem Gegenstand an sich, genannt zu werden. — „Und ein solcher Gegenstand läßt doch keinen Zweifel übrig, daß er an sich nicht so bestehe, wie er uns durch die Erkenntniß, die wir von ihm haben, erscheint?“ Warum nicht? Allein eure Frage ist zweydeutig. Fragt ihr: ob nicht ein solches Objekt eine bloße Erscheinung sey, welche das sich uns zu erkennen Gebende nicht selbst sey, sondern welche als etwas Eigenes, von dem Objekt, welches sich uns zu erkennen gibt, Verschiedenes bestehe? so ist die Antwort: das sey unmöglich; denn uns ist nicht die Erscheinung (ein an sich Nichts) dasjenige, was sich uns zu erkennen gibt, sondern das uns durch die Erkenntniß Erscheinende gibt sich uns zu erkennen. — Fragt ihr: ob nicht ein solcher Gegenstand, der uns durch Erfahrungsmittel sich kenntlich macht und offenbaret, und darum als ein so beschaffener und gearteter erscheint, an sich ganz anders beschaffen sey, als er uns erscheint? so ist die Antwort: daß diese Frage, nahe besehen, kei-

nen Sinn habe; weil sie die Frage ist: ob ein relativ, durch solche Erfahrungsmittel, sich uns so darstellender Gegenstand, verschieden sey von sich selbst, als dem sich relativ, durch solche Erfahrungsmittel, zu erkennen gebenden Gegenstand? oder, ob der so erscheinende Gegenstand kein erscheinender (was er uns doch ist) sey? ob er, wenn er erscheint, auch nicht erscheine? — Die Frage kann nur die seyn: Was wohl der sich uns relativ offenbarende und darstellende Gegenstand an sich selbst seyn möge? Antwort; das wissen wir nicht, und können es um so weniger wissen, da er sich uns nur relativ zu erkennen gibt; nur so viel wissen wir: er ist ein durch solche Erfahrungsmittel sich uns so darstellender Gegenstand. Das Ansichseyn des Gegenstandes kann mit seinem Erscheinen in gar keine Vergleichung kommen; denn in wie fern er erscheint, erscheint er an sich, und kein andrer: aber er erscheint auch nur, und läßt sich darum als erscheinend mit sich als einem solchen, der nicht erscheint, durchaus nicht vergleichen. Ein

erscheinender Gegenstand erscheint uns durch diese Erfahrungsmittel so, und durch andere anders; aber er der nämliche erscheint uns doch nur, und kein andrer, er ist uns dieser theils so, theils anders erscheinende Gegenstand, d. h. unsre Erkenntniß von ihm hat und behält bey alle dem ihre subjektive Bedeutung.

Die Objekte, welche sich uns durch keine Erfahrungsmittel darstellen, erscheinen uns eigentlich nicht; sie geben sich uns unbedingt, ohne Relation, ohne Medium, zu erkennen; sie sind uns das, als was sie sich durch die Erkenntnisse, welche wir von ihnen verlangen, uns darstellen. Denn, das uns Erscheinen ist kein bloßes uns Seyn und Bestehen eines Gegenstandes, sondern ein sich relativ uns zu erkennen gegeben seyn. Daher läßt sich die Frage: ob ein Gegenstand auch an sich so sey, wie er uns ist, oder ob nicht? bey einem Gegenstande, dem blos das uns so Seyn (also kein Erscheinen) zukommt, eher und ohne Ungereimtheit aufwerfen; aber das Erscheinen eines Gegenstandes vernichtet diese

alternative Frage von selbst, und erlaubt blos die Frage: was das Erscheinende an sich selbst sey?

Die Gattungen der Kenntnisse, welchen eine unbedingte und relative subjektive Bedeutung zukommt, sind leicht zu entdecken. Nämlich: die Kenntnisse des innern Sinnes von dem Wahrnehmbaren der eignen Seele, und die metaphysischen Kenntnisse überhaupt, sind an keine Erfahrungsmittel gebunden; sondern einzig die Kenntnisse des äussern Sinnes von dem Wahrnehmbaren der Außendinge. Letztern also kommt allein eine relativ-subjektive, jenen aber eine unbedingtsubjektive Bedeutung zu: nur das Wahrnehmbare der Außendinge erscheint uns (und zwar in so fern es wahrgenommen wird); das übrige ist uns, es erscheint uns nicht. — Vielleicht dünkt es schwierig zu seyn, es zu rechtfertigen, daß die metaphysischen Kenntnisse in die Klasse der Vorstellungen mit unbedingtsubjektiver Bedeutung kommen sollen. Allein man erinnre

sich: daß alle diese Kenntnisse ihrer Natur nach mittelbar, oder erschließbar sind. Wenn es nun dieser ihr Charakter nicht schon selbst ankündigt, so haben wir doch oben, §. 29. Num. c., dargethan, und werden es zu seiner Zeit noch mehr erweisen: daß wir die Bildung metaphysischer Kenntnisse, und ihr Anschliessen an die Wahrnehmungen, der Natur unsres Geistes, also nicht den Erfahrungsmitteln, zu danken haben. Eben darum sind sie mittelbar und erschließbar. — Kommt es demnach auch auf die Erfahrungsmittel an, daß sie zu Erfahrungskenntnissen, zu bestimmten Erkenntnissen, werden; so ist es doch nicht ihre Artung überhaupt, welche sich, so wie die Artung der äußern Wahrnehmungen, nach den Erfahrungsmitteln; sondern höchstens nur diejenige nähere Bestimmung derselben, welche sie von den Wahrnehmungen und ihren von Erfahrungsmitteln abhängenden Artungen annehmen, und worüber wir in der Folge mehrere Aufschlüsse geben werden. Diese bestimmte, nach dem Wahrnehmbaren sich richtende

tende Artung des Metaphysischen der Außendinge sey immerhin ein Erscheinendes; so bleibt doch noch das von dieser Artung abgezogene Metaphysische der Dinge übrig, von dem wir sagen müssen: das sind uns die Außendinge *).

*) Wir haben, da wir den Namen des Erscheinenden blos auf die Gegenstände unsrer Erkenntnisse mit relativsubjektiver Bedeutung einschränkten, dem ältern Sprachgebrauch um so lieber folgen wollen, weil er behülflich ist, das Unterschiedene auch verschiedentlich zu benennen, nämlich das, was uns ist, und was uns erscheint. Bekanntlich war unserm Leibnitz, so wie auch ältern Philosophen, ein Phänomenon (wir setzen die Erklärung von Hansch her): Perceptio, quae, qua id, quod continet, rationem sufficientem existentiae suae agnoscit *in relatione ad impressionem*, quam corpora *in organis sensoriis* producunt. — Und nun wird man auch begreifen, warum die ewigen Wahrheiten (die allgemeinen metaphysischen Kenntnisse von den Dingen) nichts Erscheinendes, sondern das, was uns ist, (welches man wohl zuweilen mit dem Ansichseyn eines Objekts verwechselt haben mag), zu erkennen geben sollten.

In dem Wahrnehmbaren der Außendinge kann uns nichts anders erscheinen, als zum Theil die eigenthümlichen innerlichen Ursachen, oder die Gesetze der Kräfte derjenigen Dinge, welche sich uns zu erkennen geben; und zum Theil die Stimmungen ihres Wirkens, die sie von dem Einfluß andrer Außenkräfte erhalten haben; oder überhaupt nur die Wirkungsarten der Kräfte der Außendinge. — Bey erkennenden Wesen, die ihre Kenntnisse von Außendingen erst nach dem Daseyn dieser Dinge bilden müssen, läßt sich keine andere Einrichtung, als nur eben eine solche denken, die ein Erscheinen nach sich zieht. — Sollte die Anerkennung dieser Wahrheit, daß nämlich in dem Wahrnehmbaren der Außendinge nur das, was wir vorhin bemerkten, erscheine, ja noch eine Schwierigkeit haben; so werden wir dieselbe bey einer andern Gelegenheit aufzulösen suchen; hier ist der Ort noch nicht dazu.

Was uns ist, und nicht blos erscheint, das ist uns immerdar und unbedingt, d. h. die Wahrheiten über dasjenige, was uns ist, sind

uns ewige Wahrheiten. Hingegen was uns erscheint, ist uns dieß Erscheinende nur so lange, als wir im Erkennen desselben an diese Erfahrungsmittel gebunden sind; die Wahrheiten über das Erscheinende sind, wie sie Leibnitz nennt, positive (zufällige, an zufällige, von der Gottheit beliebte Bedingungen des Erkennens gebundene) Wahrheiten, welche uns eine Seite des Seyns der Dinge nur so lange erscheinen lassen, als wir uns im Erkennen an diese Erfahrungsmittel halten, und an ihnen forthelfen müssen: aber darum sind sie, wie man sieht, nicht minder Wahrheiten.

Man fehlte also ehemals nur darin, daß man blos die metaphysischen Wahrheiten für ewige Wahrheiten gelten ließ; und daß man ihnen eine objektive Bedeutung zusichern, und sie also unter den transcendentalen Realismus, statt Skepticismus und immanenten Realismus, bringen wollte. In neuerer Zeit aber fehlte man darin, daß man diese ewi-

gen Wahrheiten dem transcendentalen Idealism zu unterwerfen suchte. — Es ist schwer zu entscheiden, welche von beyden Partheyen mehr Verwirrung in den Wissenschaften angerichtet hat; aus der Vergleichung ergibt sich indessen so viel: daß der transcendentale Realismus denn doch den Wahrheiten gerade und offen huldigte. Wie es aber der transcendente metaphysische Idealist mit ihnen weiter halte? wie er es anfange, die metaphysischen Kenntnisse, die er ins Ideereich verwiesen hat, denn doch wieder ins Reich der Erkenntnisse herüber zu bringen? Dieß werden wir an seinem Orte zeigen.

Anm. Noch sollten wir, der Ordnung gemäß, von der Scheinbedeutung, so wie auch von der skeptisch-subjektiven Bedeutung unsrer Kenntnisse handeln; allein es würde, was darüber zu sagen ist, bloße Wiederhohlung dessen seyn, was wir schon §. 8.—10 beygebracht haben.

§. 33.

Zulänglichkeit der Kenntnisse mit subj. Bedeutung.

Es ist eine pure fruchtlose Neugierde, über sein Wissen dessen, was die Dinge durch wahre Kenntnisse uns sind, hinausgehen und ergründen zu wollen, ob sie das auch, oder was sie an sich sind? Wer das will, will Schöpfer seyn, und aufhören zu seyn, was er nun einmal ist und nur seyn kann — Geschöpf. Der Vernünftige will nur seyn, was er seyn kann. Was wir, was die andern Dinge uns sind und nur seyn können, das sind wir, das sind sie unserm Geiste, unserm Herzen und Willen; hier ist also nichts als Harmonie. Sind wir, sind die andern Dinge an sich anders, als wir und sie uns sind; so ist dieses Ansichseyn nicht für uns, und also gleichgültig. Aller Einfluß der Dinge auf uns, und unser Einfluß auf sie kann uns nur interessant und wichtig seyn, in wie fern er uns dieser und kein andrer ist; was drüber hinaus liegen mag, das ist uns Nichts und gleichgültig. Wir lieben und hassen, hoffen und fürchten, verlangen und

erwarten, vertrauen und behandeln, begehren, verabscheuen, und genießen nur was uns ist; eben dasselbe beziehen wir auf unsern Lebensendzweck, welcher durch wahre Kenntniß der unsrige ist, auf unsre Güte und Würde, die uns unsre Güte und Würde, und auf ihre Wonne, die uns unsre Wonne, unser Alles ist. Und dieß unser Alles hängt uns von denjenigen Bedingungen ab, von welchen es uns abhängt. Die Frage: ob das alles auch an sich so sey, oder ob nicht? ist leer und ohne Sinn für uns. Nur Wahrheiten bedürfen wir, um durch sie zu wissen, zu fühlen, und zu wollen, was uns ist. Diese Wahrheiten sind unabänderliche Kenntnisse, welche unabänderliche Gewißheit geben, die da alle Zweifelhaftigkeit und Ungewißheit abschneidet, oder die vielmehr die Nichtzweifelhaftigkeit, die Nichtungewißheit, der sichre Fels unsres Geistes, Herzens und Gemüths, kurz unsres Lebens selbst ist.

Der Gemeinverstand hält sich in diesem genüglichen Kreise des Wissens, ohne es zu wissen; er ahndet keinen andern; ihm ist das

uns Seyn der Dinge ein Seyn der Dinge schlechthin, oder vielmehr er unterscheidet beydes gar nicht. Er fährt wohl dabey, und niemand darf ihn darum tadeln. Sein Element kann kein andres seyn; wer ihn herausreißt, thut ihm keine Wohlthat: denn in der höhern Sphäre des philosophischen Geistes ist er eine Feder, die von jedem Lüftchen getrieben und beunruhigt sich nicht halten und regieren kann. Und was hätte er auch gewonnen, wenn auch dort ein kahler Meynungsglaube sein Anker würde? Die Schnelligkeit im Auf- und Herabsteigen, die Geistesverfassung, bey der man sich in der Höhe und Tiefe, im Aether- und dichtern Dunstkreiße der Erde, und nur durch ein Hin- und Herbewegen in beyden, wohl befindet, kann man ihm denn doch nicht geben. Das überlaßt dem philosophischen Geiste, seiner eigenthümlichen Konstitution, seinem lebendigern Aufstrebungstriebe, seinen Uebungen und seiner Fertigkeit. Ihm zeigt die Abwege zum Idealismus, Realismus und Skepticismus, und sichert ihm seine gerade Lebensbahn! Denn er

wird, auf seinen Fahrten, obgleich früher oder später, aber doch sicherlich an jene Abwege gerathen. Wenn ihm die Veränderlichkeit der Meynungen auffallend wird; wenn er den Entstehungsarten der Kenntnisse nachspürt; wenn er die Kenntnisse für das allgemeine Mittel des Wissens anerkennt, und nun auf der Stufe steht, wo er seine Vorstellungen von ihren Objekten unterscheidet, und sich vornimmt beyde in Vergleichung zu setzen; alsdann steht er am Scheidewege. Und nicht Jeder ist zum Herkules gebohren; und nicht jedem dazu Gebohrnen werden die Bildungsmittel, wodurch er in der That wird, was er werden kann. — Es ist wahr, manche philosophische Geister ahnden die Abwege und vermeiden sie glücklich, ohne sie aus heller Einsicht und Ueberzeugung zu kennen. — „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist!" — „Das Wesen der Gottheit ergründet niemand!" Das gilt ihnen eben so viel als: „was die Dinge an sich seyn mögen, bleibe dahingestellt! wir halten uns an das uns Seyn der Dinge." Das zeigen

sie dadurch, daß sie, ohngeachtet dieses ihres Glaubens, dem Seyn der Dinge fortgesetzt nachforschen. — Aber vielen andern wird es nicht so leicht; besonders denjenigen nicht, welchen die Bedeutung der Kenntnisse ihre Wahrheit ist. Diese werden auf den Abwegen entweder leichtsinnig, oder schwermüthig, oder intolerant.

Der Kritiker kann also nichts anders thun, als den philosophischen Geist auf der Bahn, die der Gemeinverstand schon von selbst nicht verläßt, zu erhalten, oder ihn wieder darauf zurück zu bringen. Zwischen beyden ist nur dieser Unterschied möglich: daß der Gemeinverstand seine Bahn ohne Wahl, ohne Kunde wohin sie führt, und ohne Ueberzeugung verfolgt; der philosophische Geist aber soll sie mit Hinsicht auf die ihm möglichen Abwege, und mit absichtlicher, aus Einsicht und Ueberzeugung kommender Wahl derselben halten.

Es wäre ein allgemeines Uebel für die Menschheit, wenn es wahr wäre, was man neuerlich behaupten wollte: daß die Menschen-

Vernunft, in so fern sie auf das Unbedingte ausgeht, einen natürlichen Trieb nach Kenntnissen der Dinge an sich bereite. Da sich kein Mensch seiner Vernunft entschlagen kann; so müßte dieser Trieb in Jedem lebendig seyn; er müßte auch den Gemeinverstand auf die Abwege, die dann sich zeigen, führen; Jedermann müßte in die Systeme des Idealismus u. a. eingeweiht werden; und Jeder müßte mit seiner Natur in einen ewigen Kampf treten: denn gegen seine natürlichen Geistestriebe ist ein Sieg nur durch ein Aufheben seiner Natur selbst möglich. Wie weit wolltet ihr es alsdann mit der Menschheit bringen? wie Friede und Ruhe im Leben schaffen und erhalten? Was soll euere feingesponnene Disciplin und Kritik gegen einen Naturtrieb des Geistes, gegen einen Vernunfttrieb ausrichten, der als ein solcher die Stimme der Natur und Wahrheit auf seiner Seite haben, und darum unaufhörlich auf Befriedigung dringen, und peinigen würde? — Nein! ein Naturbedürfniß wird nicht erst durch Philosophiren rege, so wie die neugierige künstliche

Frage nach den Dingen an sich; und es läßt sich auch durch kein Philosophiren niederschlagen, so wie etwa diese neugierige Frage, und das erkünstelte Bedürfniß der Kenntnisse der Dinge an sich. — Und dieser Vernunfttrieb sollte „einerley mit dem Triebe nach Kenntnissen des Metaphysischen oder der Verstandeswelt seyn?“ Nun so bannet doch einmal den menschlichen Geist in das Sinnenreich, in die Thierwelt, wenn ihr meynt und könnt! überzeugt ihn, daß er nur für die Sinnenwelt da sey, — aber nur nicht durch metaphysische Spekulationen; ihr dürftet ihn sonst an dergleichen gewöhnen, einen Glauben an sie bey ihm unterhalten, und eures Zweckes verfehlen, und euch noch außerdem den Vorwurf der Inkonsequenz zuziehen! Doch genug, euer System-Mensch ist nicht der Mensch; sein ist die Sinnen- und Verstandeswelt; sein ist aus beyden, was ihm durch seine wahren Kenntnisse zum Bewußtseyn kommt. Verhelft ihm nur zu wahren Kenntnissen, alsdann ist er in seinem Kreise, in seinem natürlichen Elemente, in seiner Welt; und seine Natur ist

euch Bürge, daß er sich darin wohl befinden, und, bey allem Drange seiner Vernunft, in die Welt an sich zu dringen nicht verlangen und gelüsten wird. — Aber wie führt man ihn zur Wahrheit? welches und woher der Leitfaden, den wir ihm in den Irrgängen der Spekulation reichen können? wo und wie muß er angeknüft werden? — Wir haben versprochen, die Kenntniß-Bildung und Prüfung auch von dieser Seite discipliniren zu helfen; — wir wollen uns nun daran wagen!

Revidirende Kritik
der
spekulativen Vernunft
in
Verbindung
mit den
metaphysischen Wissenschaften
der
reinen Ontologie und Kosmologie, der empirischen psychologischen Wesenlehre und Theologie

von
Johann Heinrich Abicht,
Prof. der Philosophie.

Erster Theil.

Altenburg,
bei Carl Heinrich Richter.
1799.

Abicht, Johann Heinrich, 1762-1816

Revidirende Kritik der spekulativen Vernunft in Verbindung mit den metaphysischen Wissenschaften der reinen Ontologie und Kosmologie, der empirischen psychologischen Wesenslehre und Theologie
Bd.: 1

Altenburg (1799)

Ph.sp. 8-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042565-3
VD18 80335047-001